Raymond Abellio

Manifeste de la nouvelle Gnose

Édition établie
par Marie-Thérèse de Brosses
et Charles Hirsch
Préface de
Charles Hirsch

Gallimard

PRÉFACE

Tu ne moissonneras pas jusqu'à la limite de ton champ.
Lévitique : XIX, 9.

Si l'on peut dire inachevé ce texte ultime d'Abellio, c'est seulement au sens où, confrontée sans cesse à la présence de l'indépassable, toute œuvre authentique est vouée à la perpétuité de l'inachèvement. Dès lors ce Manifeste, *et avec lui l'ensemble de l'œuvre, reste bien plutôt ouvert, tendu, au terme de l'écriture, vers cet indépassable où, comme aspiré par lui pour y avoir tant aspiré, Abellio a soudain basculé pour s'y fondre. « Dans le Christ, la beauté et la vérité sont vécues ensemble dans l'assomption de la matière et sa transfiguration par l'esprit. » Tels sont les derniers mots, maintes fois énoncés certes, mais cette fois vécus eux-mêmes dans la plénitude de leur sens en ce point de non-retour où l'art enfin, rattrapant la vision, rend désormais inutile toute écriture comme toute action. « J'ai vu quelque chose de magnifique ! vite, écrivez ! » s'écria Husserl en ses derniers instants. Mais comme on s'empressait avec un carnet, il était mort*[1].

De cette ouverture, Dupastre avait depuis longtemps précisé le sens en déclarant au Père Carranza, à la fin des Yeux d'Ezéchiel *: « Je ne moissonnerai sûrement pas tout mon champ, mais je voudrais bien l'ensemencer tout entier. » Voilà qui est fait, et la part du pauvre et de l'étranger, que la Loi dit de réserver, s'accroît à présent des futures moissons. Mais qui sont donc le pauvre et l'étranger ? « C'est Dieu », répond énigmatiquement le Padre, et c'est vrai si Dieu est cette*

1. *Édith Stein,* par une moniale, éd. du Seuil, 1954, p. 165.

plénitude qui, dans l'ultime instant, dans le dernier souffle, comble d'un coup l'abîme ouvert entre le dernier mot et le mot suprême, fait basculer le temps à la verticale et rend définitivement présente toute moisson. Mais le pauvre, dans la langue de Moïse, c'est aussi le travailleur, celui qui peine, qui s'exerce et s'entraîne, s'éprouve à l'épreuve ; et l'étranger, c'est le voyageur qui, le soir venu, se détourne du chemin pour s'en aller passer chez l'hôte inconnu une nuit qu'il ne sait pas encore sienne. Georges Soulès est assurément ici le premier pauvre et l'étranger premier, qui s'échine d'abord à glaner aux marges d'un champ qu'il ignore être sien, où le plus étrange messager l'invite à passer chez lui la nuit la plus noire : « Tout se passe comme si, derrière moi, quelqu'un possédait la prescience de mon avenir, et si je mordais perpétuellement sur ce quelqu'un comme je mords sur mon avenir lui-même[2]*. »*

Il est bien des façons d'être le pauvre et l'étranger, infinies sont les épreuves où chacun s'éprouve aux bornes de son propre champ, innombrables les routes qui le frôlent, et ceux-là à qui il advient de reconnaître leur bien et d'en prendre possession découvrent avec stupeur qu'il n'y a en tout et pour tout qu'un seul champ, celui-là même qu'Abellio, après y avoir été lui-même invité jadis, les invitait simplement à voir. Mais il est des pauvres que les marges séduisent pour elles-mêmes et qui, aveugles à toute idée de centre, les tiennent pour le champ tout entier et, sans rien voir, s'y mettent à glaner indéfiniment pour le seul plaisir de glaner ; et il est des étrangers qui, ayant passé la nuit et fait provision de grain, reprennent la route au petit matin sans, eux non plus, avoir rien vu. Et bien souvent, leur grain déjà mangé ou gâté, les uns et les autres croient fermement avoir tout vu et s'en vont conter des fables à qui veut les entendre. Abellio avait une conscience aiguë de ces illusions et, sinon un dépit impensable dans la vision globale qui était la sienne, elles provoquaient en lui une sorte d'irritation mêlée de regret et parfois de fatigue, celle-là même — il aimait la comparaison — qu'éprouve un mathématicien devant un

2. *La Structure absolue*, Gallimard, 1965, p. 243.

élève qu'il croyait doué et qui s'obstine, précisément, à ne pas voir. Mais peut-on enseigner la phénoménologie transcendantale, la structure absolue? Drameille, dans La Fosse de Babel, *donne à cette question une réponse sans équivoque : « C'est un yoga intellectuel. Il vient après... Chacun doit d'abord achever de ruiner tout seul ses propres ruines. » Encore faut-il avoir conscience de vivre dans des ruines.*

Aussi bien est-ce de propos délibéré que le titre et parfois le ton de ce Manifeste, *de cette adresse d'outre-vie aux trônes de la pensée, évoquent d'anciens et douloureux combats : il s'agit d'en finir, mais cette fois, justement, avec les ruines. C'est dans* Assomption de l'Europe *qu'Abellio cite la boutade — apparente — du Père Ubu, à laquelle Drameille se réfère : « Cornegidouille! Nous n'aurons point tout démoli si nous ne démolissons même les ruines! Or je n'y vois d'autre moyen que d'en édifier de beaux édifices bien ordonnés. » Mais où sont les ruines? Il n'est, pour les voir, que de porter les yeux sur l'énorme amoncellement de spécialités qu'a provoqué, de nos jours, l'effondrement des grands systèmes philosophiques et scientifiques du siècle dernier, de ces colosses aux pieds d'argile abattus par la crise de leurs fondements, spécialités qui se scindent encore en spécialités toujours plus étroites dans une érosion qui ne peut aboutir qu'aux sables arides du désert. Les efforts pluri- et transdisciplinaires à la mode ne sauraient rien y faire, qui n'assemblent que des gravats promis à la poussière. On pourrait citer ici une autre boutade, elle aussi apparente : un spécialiste étant un homme qui sait beaucoup de choses sur un très petit domaine, le spécialiste parfait est, à la limite, celui qui sait tout sur rien. Que pourraient dès lors, réunis en colloque fût-ce à perpétuité, un million, un milliard même de spécialistes parfaits? Il en faudrait assurément une infinité, et encore à condition que leurs vues daignent converger. Çà et là cependant, sur ce champ de décombres, se dressent encore, comme dans les villes bombardées, les formes fantomatiques et aveugles d'anciens édifices somptueux où s'obstinent à se perpétuer, mais désormais à vide, de prestigieux travaux devenus des routines. Ruiner de telles ruines, ce n'est point*

tenter alors, fatalement en vain, de faire du neuf avec du vieux, d'en bâtir des châteaux de sable, mais c'est, au feu d'une critique impitoyable, les fondre en « de beaux édifices bien ordonnés », aux fondations profondément et indestructiblement enfouies au sein d'un seul et même roc.

Il y aura bientôt un siècle qu'avec la publication du premier tome de ses Recherches logiques, *Husserl inaugura la révolution la plus radicale, la plus décisive peut-être de tous les temps : la révolution de la connaissance. Grâce à la « prise en masse » pour ainsi dire de toutes les philosophies antérieures, il parvint enfin, au bout de quarante ans presque de recherches extraordinairement difficiles et pénibles et dans un retour vertigineux à la Philosophie première, à assurer rigoureusement et définitivement les fondements d'une philosophie authentiquement scientifique. On sourira peut-être à l'énoncé aussi catégoriquement assené d'un état de choses pourtant incontestable à qui sait bien voir. Mais le sourire, le sarcasme, parfois le bûcher, sont systématiquement le lot de toute révolution digne de ce nom à ses débuts, et les consciences sont si lentes à jeter aux orties les vieux oripeaux qu'il aura fallu attendre la fin du XX^e^ siècle pour que soit entamée la procédure en réhabilitation de Galilée. C'est que toute révolution digne de ce nom met insupportablement en cause les idées reçues, et l'on ne saurait s'étonner que celle-ci, la plus copernicienne de toutes, heurte violemment la chose au monde la mieux partagée, à savoir le bon sens. Cela dit, c'est alors aux fondements établis par Husserl que, vingt ans environ après la mort de celui-ci, Abellio, passant hardiment aux limites du champ de la connaissance, parvint à son tour à la forme adéquate et unique fondant tous ces fondements en un seul bloc : la structure absolue, fondement un de la Gnose, de la connaissance une. S'il put atteindre un tel résultat, dégager un principe aussi intégrant, c'est qu'il fut l'un des rarissimes à avoir effectivement saisi la portée de la phénoménologie husserlienne. Celle-ci, en effet, ne se laisse pas cerner par l'étude ordinaire, mais suppose, bien au-delà de la simple et banale compréhension conceptuelle, l'accès à un type bien particulier d'intuition, ne relevant en aucune façon du mystère ou de la*

mystique, mais qui, profondément enfoui en chacun de nous sous la gangue des habitudes, exige pour être mis au jour un scrupuleux et méticuleux travail sur soi, une ascèse, au sens étymologique de ce mot. Husserl, qui y avait atteint lui aussi dans la solitude, était douloureusement conscient des conséquences d'une étude banalisée de son œuvre, des énormes risques de contresens et de mésinterprétations graves qu'une telle étude comporte inévitablement : « On s'imagine d'avance, écrivait-il un an avant sa mort, savoir déjà de quoi il s'agit, quelle sorte de philosophie apodictiquement fondée il y a là. Dans le meilleur des cas on a lu mes écrits, ou bien, ce qui est encore plus fréquent, on a pris conseil de mes élèves, dans l'idée qu'ayant reçu mon enseignement ils doivent pouvoir fournir des renseignements dignes de confiance ; c'est ainsi que l'on s'oriente sur les interprétations et les critiques de Scheler, de Heidegger, et d'autres, et que l'on s'épargne l'étude, il est vrai fort difficile, de mes écrits. Aux protestations que j'élève contre cette façon de faire on a déjà une réponse : le Vieux s'ankylose[3]*. » C'est qu'il n'y a pas de voie royale pour accéder au champ transcendantal, Abellio fut payé pour le savoir.*

*La pierre d'achoppement est incontestablement ici la fameuse réduction phénoménologique, l'*épochè *transcendantale, dont la mésinterprétation — à peu près générale — ouvre la voie à tous les errements. A la racine de cette méprise il faut assurément voir une certaine façon routinière d'étudier et de penser étroitement liée aux habitudes contractées à l'université : on croit qu'il suffit de* comprendre le concept *d'*épochè *alors que, bien au-delà, il s'agit d'*accomplir *effectivement l'*épochè *dans une expérience* sur soi *authentiquement vécue. C'est que « la réduction ne livre son sens qu'à ceux qui l'ont déjà accomplie*[4] *», souligne Tran Duc-Thao, l'un de*

3. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. G. Granel), Gallimard, 1976, p. 486.

4. *Phénoménologie et Matérialisme dialectique,* Minh-Tan éd., 1951, p. 85. A propos de Eugen Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie* (trad. D. Franck), Éditions de Minuit, 1974, p. 95.

*ceux qui ont le plus profondément approché la question, en résumant de la façon la plus frappante et la plus fidèle un passage essentiel d'un texte célèbre de Fink. On s'en offusque parfois : « Ah ! S'il faut effectuer l'*épochè *pour la comprendre, alors... », mais on y met évidemment les formes, comme Roman Ingarden par exemple, qui tient pour un paradoxe l'exigence d'avoir opéré la réduction « pour pouvoir comprendre la possibilité et la nécessité de la réduction*[5] *», ou encore comme Maurice Merleau-Ponty n'hésitant pas à proclamer que « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité de la réduction complète*[6] *», ou enfin comme tous ceux qui, arguant d'une soi-disant « immotivation » de la recherche du commencement, tiennent pour contingente l'apparition, dans le monde, de la phénoménologie, et ravalent l'*épochè, *ce « purgatoire », au rang d'une simple nuance ou même d'une clause de style*[5]. *Mais disons-le tout net : on aura beau posséder une connaissance encyclopédique des œuvres de Husserl, on ne pourra pas davantage prétendre être phénoménologue, si l'on n'a pas soi-même accompli l'*épochè, *que ne pourrait se prétendre physicien quiconque, ayant tout lu et compris de la physique, n'aurait jamais mis les pieds au laboratoire, ou, mieux, que ne pourrait se prétendre critique d'art un aveugle de naissance ayant tout lu, en braille, sur la peinture. Et s'aviser d'enseigner la phénoménologie sans avoir accompli l'*épochè, *c'est* ipso facto *tomber sous le coup de l'aphorisme cher à Abellio : « Ce qu'on sait faire on le fait, ce qu'on ne sait pas faire on l'enseigne. »*

On peut certes enseigner le concept de réduction. Mais peut-on enseigner à vivre la réduction elle-même ? A coup sûr pas davantage qu'on ne peut enseigner le goût d'un plat à qui n'en a jamais mangé ; on ne peut à l'évidence procéder ici que par comparaisons, évocations : le goût inconnu rappelle ceci, ressemble à cela, autant d'approches qui donneront peut-être une idée du goût en question mais certainement pas

5. Cité par Arion L. Kelkel in É. Husserl, *Philosophie première,* tome II, P.U.F., 1972, Avant-propos du traducteur, p. XXXII.

6. *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, 1954, Avant-propos, p. VIII.

*ce goût lui-même qui ne saurait être connu qu'en goûtant. C'est aussi simple que cela, et si Husserl, dans ses cours et dans ses ouvrages, a dû sans cesse faire retour à l'*épochè, *en reprendre encore et toujours le principe au moyen de détours, de circonlocutions, d'exemples multiples, ce n'est certainement pas pour en éprouver à chaque fois la valeur ni par manque de confiance en soi, mais afin d'amener ses élèves et ses lecteurs, il y a assez insisté, à « goûter », à « tâter » eux-mêmes du champ transcendantal, qu'il comparait d'ailleurs parfois à un pays déjà visité par lui et que, sur ses indications, il fallait à sa suite explorer soi-même et voir effectivement. On se demande alors quel crédit on peut accorder à ceux qui, se fondant sur ces retours, ces redites, ces perpétuelles mises au point, prétendent, comme Merleau-Ponty, que « Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction*[6] *». On s'adjuge ainsi à bon compte la caution du Maître. On saisit à présent pourquoi l'« enseignement » de l'*épochè *prend nécessairement l'allure d'un yoga, et* a fortiori *celui de la structure absolue qui présuppose son accomplissement.*

*C'est en fin de compte sur cette question de l'*épochè *que reposent les motifs qui ont incité Abellio à écrire ce* Manifeste. *Il s'étonnait en effet souvent, et s'irritait même parfois à la toulousaine, de l'étrange répugnance de certains penseurs, se réclamant peu ou prou de la phénoménologie, à s'impliquer eux-mêmes dans leur démarche, de leur impuissance même à voir les rapports privilégiés, pourtant aveuglants, que ces penseurs, comme tout un chacun, entretiennent avec les objets de leur réflexion. « Heidegger parle de l'Être, disait-il en substance, et il ne s'aperçoit même pas que c'est lui, Heidegger, qui en parle. » De même, un demi-siècle auparavant, Husserl témoignait d'un étonnement analogue : « Le je qui se pose lui-même, dont parle Fichte, peut-il être un autre je que celui de Fichte*[7] *? » Un tel oubli de soi est bien entendu normal et même obligatoire chez un savant, dont les pieds reposent forcément sur le sol d'un monde dont l'objectivité exclut toute subjectivité individuelle, toute « équation personnelle ». Mais chez un*

7. *La Crise..., op. cit.*, p. 228 sq.

*philosophe il ne peut que ranimer indéfiniment, fût-ce à chaque fois sous une forme inédite, le vieux débat entre le subjectivisme transcendantal et l'objectivisme physique. L'accès au champ transcendantal, ou plutôt à la zone de ce champ où s'évanouit ce débat, est certes loin d'être aisé, il exige une longue et pénible « chasse aux préjugés », et la difficulté majeure, dont le sens n'est vraiment acquis qu'une fois l'*épochè *accomplie, tient à ce que Husserl nomme le « paradoxe de la subjectivité humaine » : être sujet pour le monde, et en même temps être objet dans le monde*[8]*. Lever ce paradoxe, tel est alors le test décisif : il faut, par l'*épochè, *avoir réellement fait le sacrifice, non pas du monde lui-même, mais du monde en tant que sol où poser ses principes, et l'on ne saurait tenir rigueur à quiconque d'y perdre pied. Ce qui, en revanche, irritait Abellio, c'est qu'en se raccrochant aux branches on niât l'existence de l'abîme.*

Une fois levé, le paradoxe débouche, comme il se doit, sur une évidence *à la fois aveuglante et scandaleuse, révulsant infiniment plus le bon sens que toutes les révolutions coperniciennes réunies, et cette révolution des révolutions tient finalement en six mots de Husserl, si chargés de sens que l'accès soudain et brutal à ce sens est proprement fulgurant : « Je ne suis pas* un *ego*[9]*. » C'est l'article indéfini, ce « un », qui est ici éminemment subversif et scandalise les esprits comme jadis le mouvement de la Terre, car il entraîne que, par l'*épochè, *je prends la conscience la plus vive d'être, moi, l'ego* unique *mais pourtant* non solitaire *puisque, dans l'indissociable unité de la conscience de soi et de la conscience de l'autre, je constitue la communauté intersubjective des hommes, y compris moi-même comme personne humaine, et, secondairement, le monde objectif qui présuppose cette communauté en tant qu'il existe indubitablement pour tous. C'est là la prise de conscience universelle de soi par laquelle Husserl conclut ses* Méditations cartésiennes. *Pour souligner avec toute la force nécessaire la portée d'une telle prise de conscience, Abellio parle de*

8. *Ibid.*, p. 203 sq.
9. *Ibid.*, p. 209.

conversion *du regard et de* transfiguration *du monde, termes qui, dépouillés de toute connotation mystique, ne sont assurément pas trop forts pour évoquer la violence avec laquelle surgit l'évidence, l'indiscutable et formidable évidence, de celles qui font, après coup, se demander :* « *Comment ai-je pu ne pas voir cela ?* » *Et, comme il va de soi, une telle évidence ne peut, aux ratiocinations des contempteurs, qu'appeler la réponse célèbre :* E pur si muove. *Husserl d'ailleurs ne nourrissait aucune illusion sur l'immense difficulté de la tâche :* « *L'entendement humain naturel et l'objectivisme qu'il comporte ressentiront toute philosophie transcendantale comme un délire de la prétention, ils ressentiront sa vérité comme une folie inutile, ou encore ils l'interpréteront comme une psychologie qui s'obstine à s'imaginer qu'elle n'est pas une psychologie*[10]. » *Et comme pour lui donner raison, Gérard Granel, le traducteur de la* Krisis, *n'hésite pas à voir dans cette philosophie un* « *pur exemple de la paranoïa* " *théorique* " *occidentale*[11] ».

*Au moment même où, butant ainsi sur l'*épochè *et comme épouvantée par les horizons qu'elle y entrevoit, une certaine mode* « *phénoménologique* » *commence à s'épuiser en se repliant sur la traque exégétique de limites et d'erreurs de la philosophie husserlienne, où elle ne voit somme toute qu'un système parmi d'autres, Abellio pour sa part, au bout d'une quête houleuse dans un monde affolé, éprouve le choc de sa vie en saisissant soudain, à la lecture des* Méditations cartésiennes, *le vrai sens de la phénoménologie transcendantale :* « *Ce fut seulement alors, dit Dupastre, que je compris quel cadeau royal m'avait fait le Padre, au terme de sa vie terrestre et dans sa patience infinie, en se subrogeant auprès de moi un philosophe comme Husserl*[12]. » *Vivre d'abord, réfléchir ensuite, écrire enfin, tel était l'un de ses* « *mots d'ordre* », *et ce furent assurément une vie d'une immense richesse, une réflexion frappée aux sceaux conjoints de la*

10. *Ibid.*, p. 227.
11. *Ibid.*, Préface, p. VII.
12. *La Fosse de Babel*, Gallimard, 1962, p. 57.

quête du caché et de la rigueur des sciences, une écriture dès lors explosivement chargée de sens, qui lui permirent d'échapper à l'épidémie scolastique de l'époque et de s'inscrire, à la suite de Husserl, dans la plus pure tradition philosophique. Abellio philosophe? On sourira sans doute ici encore pour peu que l'on tienne aux titres. Bornons-nous à rappeler Descartes, dont on oublie que jamais il ne fut professeur mais qui, avant que de se mettre à méditer puis à écrire dans la solitude, combattit successivement dans les rangs du protestant Maurice de Nassau et dans ceux du catholique Maximilien de Bavière, et voulait « qu'on lût d'abord ses Principes *comme on lit un roman*[13] *». Et de l'air de Paris ce même Descartes disait : « Il me dispose à concevoir des chimères au lieu de pensées de philosophes. J'y vois tant d'autres personnes qui se trompent en leurs opinions et en leurs calculs qu'il me semble que c'est une maladie universelle*[14]*. » Nous pourrions ajouter que Bacon fut homme de cour, Hobbes secrétaire d'un seigneur anglais, Spinoza polisseur de lunettes, Leibniz ministre d'un petit prince allemand, Locke un simple bourgeois.*

Abellio, désormais assuré sur le sol ultime du champ transcendantal, commence par réfléchir sur les formes générales de l'intuition dont il cherche, en bon mathématicien, à mettre en évidence les invariants les plus intégrants, et c'est notamment en passant au crible d'une critique sévère un structuralisme alors à la mode qu'il rejoint la notion épurée de structure telle qu'elle apparaît en mathématique et que finalement, le bout du fil amenant toute la pelote, il découvre dans ce qu'il nomme spontanément la structure absolue *l'invariant de* toute *forme d'intuition et de* toute *constitution, au sens husserlien, bref « la clef universelle de l'être et du devenir, des situations et des mutations*[15] *». Et, corollaire capital de cette découverte, l'unité de structure de l'ego et l'isomorphie des consciences qu'elle implique lève définitivement le paradoxe de la subjectivité humaine : l'unicité de l'ego comme*

13. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie* (3e édition), tome II, P.U.F., 1985, p. 14.
14. *Ibid.*, p. 46.
15. *La Fosse de Babel, op. cit.*, p. 57.

*structure devient corrélatif de la multiplicité des consciences personnelles. Que les recherches d'Abellio sur le terrain de la phénoménologie transcendantale s'enracinent au plus profond de la tradition philosophique européenne, c'est ce dont témoigne le plus clairement le fait que la structure absolue ne soit autre que la dynamisation de l'*analogia *platonicienne, de la proportion où deux rapports sont eux-mêmes mis en rapport, mais cette fois dynamiquement,* génétiquement *devrions-nous plutôt dire*[16]*. Corrélativement, la méthode universelle de constitution qu'implique la structure absolue étend ses prises, non seulement sur les champs classiques de la connaissance, mais encore sur tous ceux simplement ensemencés ou laissés en friche par Husserl et ses prédécesseurs, ouvrant notamment de prodigieux horizons sur ces régions « maudites » jusqu'alors réservées à des traditions que leurs zélateurs admettent sans examen et que leurs détracteurs rejettent en bloc. Une telle unité dans une telle extension appelait un nom à la fois neuf et traditionnel pour une connaissance débordant désormais largement son noyau classique, un nom qui, à l'encontre de toute forme superficielle de croyance et de toute mystique, évoquât au mieux le caractère éminemment* fondé *de cette unité. Dans l'esprit du* gnôti séauton *de l'oracle delphique, cité par Husserl à la fin de ses* Méditations cartésiennes, *c'est, dans une acception complètement épurée, sur celui de* Gnose *qu'Abellio jeta son dévolu.*

A l'unité dynamique et ouverte, vivante, de la Gnose s'opposent toutes les formes de l'éparpillement, des ruines, et s'il est des ruines qu'on peut ruiner, il en est d'autres, en revanche, qui, réduites à d'impalpables poussières, sont devenues insaisissables et se dispersent au gré des vents. Les premières, les multiples spécialités des sciences, ont de plein droit leur place dans le domaine transcendantal, en quelque sorte à titre de matériaux en vue de l'édification de sciences authentiquement fondées, et leur multiplicité proliférante s'inscrit elle-mêmes dans la structure absolue comme un produit de la génétique transcendantale. Cette édification de sciences authentiquement fondées

16. Cf. *Timée*, 31-c, 32-c.

exige bien entendu le concours de savants, mais de savants ayant eux-même accédé au champ transcendantal et, à la limite, rompus à la phénoménologie. C'est pourquoi, sauf à freiner leurs échappées scientistes, Abellio estime et admire les savants qui, sûrs de leurs buts et de leurs méthodes, finissent par surmonter toutes les difficultés, tous les obstacles, et leur conversion *à la vision transcendantale est l'un des thèmes essentiels de ce* Manifeste. *Les autres ruines, dans leur évanescence, apparaissent au contraire comme des fantômes de ruines, poussières irreliées et stériles que, déjà, Husserl jugeait avec la plus grande sévérité : « Est-il encore possible, je le demande, devant l'éparpillement des philosophies et de leur littérature, de les étudier avec sérieux, comme on ferait des œuvres d'une science, de les soumettre à une évaluation critique et d'essayer de maintenir une unité de travail ? Certes elles agissent, mais ne doit-on pas dire, pour être juste, qu'elles agissent en tant qu'impressions, qu'elle " inspirent ", qu'elles émeuvent le cœur comme des poèmes, qu'elles éveillent des " pressentiments " — mais tout cela, les diverses productions littéraires du jour ne le font-elles pas semblablement*[17] *? » Cette décomposition esthétisante trouvera sans aucun doute sa positivité, disait Abellio, dans un futur cycle d'histoire, et cela de par le mouvement même de la structure absolue. En attendant il faut assurément y voir le corrélat de l'autonomie peu à peu acquise par les sciences vis-à-vis d'une philosophie universitaire décidément incapable de surmonter l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité, du* motif *transcendantal et de l'objectivisme physique, c'est-à-dire d'accéder au champ transcendantal où, qu'elles en soient conscientes ou non, ces sciences s'enracinent toutes nécessairement. Et là où, jadis, la plupart des philosophes étaient aussi et d'abord des savants, on a progressivement transféré l'enseignement et l'exercice de la philosophie au domaine littéraire de telle sorte que, n'ayant au mieux reçu que des rudiments des sciences, aucun philosophe contemporain en titre ne saurait prétendre affronter les énormes problèmes épistémologiques posés par la science moderne et*

17. *La Crise...*, *op. cit.*, p. 222.

tout particulièrement par la physique quantique. C'est pourquoi, répétons-le, Abellio attache une telle importance à la conversion du savant. Car, pastichant Henri Poincaré affirmant que la culture est ce qui reste quand on a tout oublié, nous pourrions dire que l'esprit scientifique est ce qui reste quand on a mis la science entre parenthèses. Encore faut-il avoir quelque chose à mettre entre parenthèses. Mais qu'est-ce alors que l'esprit scientifique ? « J'entends par " effectivement scientifique ", écrit Husserl, une philosophie qui travaille de fond en comble dans le pas-à-pas de l'évidence, et qui ainsi se trouve réellement fondée et fondante de façon ultime[18]*. » Or quiconque s'est empoigné avec les évidences mathématiques, par exemple, sait fort bien quel travail, quel acharnement exige leur vision effective, et il est bien clair que les évidences transcendantales exigent un effort au moins égal. Si l'on ne voit pas, alors, comme nous l'avons déjà dit, on peut croire avoir vu, puis manipuler l'*épochè *et l'ego comme de simples concepts pour finalement échouer dans le dédale des absurdes « choses en soi », quel que soit le nom qu'on leur donne. Mais on peut aussi plus perfidement, comme Heidegger, déclarer qu'il n'y a rien à voir et refuser tout net l'esprit scientifique : « La rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique. Jamais on ne peut prendre mesure de la philosophie à l'étalon de la science*[19]*. » S'il est vrai qu'on ne saurait fonder aucune philosophie* sur *les sciences, il n'en reste pas moins que rejeter l'*esprit *scientifique c'est jeter le bébé avec l'eau du bain.*

Voilà, pour l'essentiel, quelles sont les cibles de ce Manifeste. *Il ne saurait s'agir d'un dénigrement, dont l'esprit de la génétique transcendantale exclut le principe même, mais d'une* critique *qui, bien au-delà de son sens traditionnel, vise à la positivité absolue, à la ruine de ces ruines que le dénigrement, la négativité, ne peut*

18. *Ibid.*, p. 217.

19. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », cité par J.-F. Courtine in *Cahier de l'Herne-Heidegger*, éd. de l'Herne, 1983. P. 182 de l'édition de poche (le Livre de Poche, Biblio-Essais, n° 4048).

qu'abandonner sur le terrain. Et si, face à une certaine scolastique moderne qui se plaît à replâtrer de poussiéreux problèmes, à faire du neuf avec du vieux, et finalement à rénover la sophistique, les sciences, sûres d'elles, poursuivent imperturbablement leur marche, il n'en reste pas moins qu'elles ont elles-mêmes à se libérer de toutes les formes de dogmatisme qui les contaminent encore et bouchent leurs horizons de nuages épais. Aussi bien les « beaux édifices bien ordonnés » comprendront-ils aussi des sciences renouvelées, et tout d'abord débarrassées du préjugé qui, obstinément, les assimile à la seule physique : les sciences de la matière y auront toute leur place, mais rien que leur place. Dès lors y trouvera-t-on les sciences de l'esprit, qui restent à élaborer, fondées sans doute sur cette psychologie intentionnelle où Husserl voyait la science première en soi et qui, bien loin des empirismes naturalistes actuels et des excès des psychanalyses, verront naturellement s'inscrire dans leur champ tous ces phénomènes « maudits », que la physique rejette et ne peut que rejeter puisqu'ils ne sont pas de son ordre, et que, faute de mieux, on classe sous la rubrique « parapsychologie ». On y trouvera aussi une authentique science du temps, amorcée par Husserl et qu'Abellio assoit déjà sur les bases les plus fermes, où non seulement l'histoire, mais encore d'anciennes pratiques, telles que l'astrologie, abandonnées jusqu'à présent aux friches d'un empirisme tâtonnant, se verront enfin fondées de façon rigoureuse et définitive. Quant à la philosophie, rétablie dans sa dignité de Philosophie première, et dès lors fondation unique de tous les « beaux édifices », elle reprendra le cours de sa mission traditionnelle : fonder la connaissance sous toutes ses formes, préciser à chaque science son domaine et sa méthode. Et la Gnose *ainsi constituée permettra de retrouver du dedans, hors de toute minutie exégétique, le sens des grandes questions traditionnelles, dont l'ésotérisme ne s'apparente finalement qu'au « mystère » de l'*épochè *: le champ transcendantal est à portée de la main, mais caché.*

Déjà, aux temps présocratiques, un Protagoras ou un Gorgias s'évertuaient à décourager les savants, puis il y eut Platon qui surmonta à la fois le scepticisme des uns et le dogmatisme des autres.

De même, à l'aube de la Renaissance où s'ébauchait irrésistiblement la science moderne, l'École débattait du sexe des anges, puis il y eut Descartes. Sommes-nous donc à la veille d'une Renaissance? Sans aucun doute, mais il faudra encore surmonter bien des scepticismes et bien des dogmatismes. Et n'y aura-t-il pas toujours le conflit des uns contre les autres? Et ne serait-ce point faire preuve à notre tour du dogmatisme le plus perfide, appelant le scepticisme le plus décapant, que de prétendre définitifs les « édifices bien ordonnés » dont nous traçons les plans? Il y aura encore et toujours des ruines à ruiner. Qu'importe alors le temps? Les écorces tombent, disait Abellio, mais le germe est éternel, et le champ est ensemencé jusqu'à ses limites : dans le Présent vivant, les « beaux édifices » se dressent de toute éternité.

« *La distance qui sépare Husserl de Jésus est homologiquement inverse de celle qui sépare Maître Eckhart du Christ* », *écrivait Abellio dans* Assomption de l'Europe. *Il visait évidemment par là, à la limite de la réversibilité du temps, la rencontre hors du temps des deux hommes à ses yeux les plus avancés de toute l'histoire connue. Rendons-lui alors l'ultime hommage de montrer le point de rencontre effectif de ces deux hommes, qui écrivirent* le même texte *à des siècles de distance.* « *Puis-je jamais avoir commencé à exister? écrit Husserl. Mais la notion d'un commencement a-t-elle aucun sens si ce n'est celui d'un commencement* dans *le temps? Je puis sans doute avoir un premier éveil et un dernier éveil, mais puis-je avoir un commencement comme Présent vivant? Sans ce Présent vivant rien n'aurait d'existence, ni les autres moi impliqués en lui, ni le monde avec la naissance de l'homme et la mort de l'homme dans le monde*[20]. » *Et Maître Eckhart :* « *D'après mon mode de naissance éternelle, j'ai été éternellement, je suis maintenant et je demeurerai éternellement. Ce que je suis comme créature temporelle mourra et s'anéantira, car cela est dévolu au temps et doit pourrir avec le temps.*

20. Cité par Tran Duc-Thao, *op. cit.*, p. 141 (note).

Mais dans ma naissance éternelle naquirent toutes choses ; ici je fus cause de moi-même et de toutes choses[21]. »

Bonjour Raymond Abellio.

Charles HIRSCH
Octobre 1987

21. Maître Eckhart, *Traités et Sermons,* Aubier, 1942, p. 258.

AVERTISSEMENT

Ouverture de l'être à l'interdépendance universelle et à l'éternel présent, la Gnose (du grec *gnôsis,* connaissance) est, dans son essence, une et intemporelle, et aucune analyse, aucun enseignement ne peuvent prétendre en épuiser la plénitude qui est inépuisable et même, dans son cœur, indicible. S'appliquant à un exposé forcément circonstanciel et didactique, l'expression « nouvelle » Gnose doit donc être doublement relativisée. Faut-il ajouter que le mot même de Gnose reste, aux yeux de certains, prisonnier de contenus doctrinaux discutables qui ont d'ailleurs fortement varié au cours des siècles et se trouve ainsi, à ces mêmes yeux, discrédité, passé de mode, et même frappé insidieusement d'interdit? Armé contre ces préjugés et ne voyant pas pourquoi, au moment où le mot de *connaissance* est abusivement confondu par les modernes avec celui de *science,* il se refuserait l'emploi d'un terme traditionnel resté pour lui tout à fait vénérable, l'auteur du présent Manifeste tient toutefois à souligner qu'il s'agit beaucoup moins de tailler un habit neuf à d'anciens savoirs que de dégager de nouvelles voies d'approche vers cette *présence de l'être à lui-même* que l'historien des religions Mircea Eliade a proposé de nommer état d'*enstase* par opposition à l'état d'*extase* des mystiques, la distinction entre mystique et gnose étant essentielle à nos yeux. En d'autres termes, nous voudrions rendre ici à la Gnose, en même temps que son actualité la plus brûlante, ce sens plein qui la détache à jamais de l'actuel.

Vence, décembre 1985.

INTRODUCTION

Un fantôme hante depuis vingt-cinq siècles l'esprit des hommes, le fantôme de la connaissance. En tout temps et en tous lieux, depuis vingt-cinq siècles, les diverses communautés humaines, Églises, nations, et même sectes ou tribus, ont tenté de l'exorciser par les rites ou les codes de leur gouvernement : philosophies, sciences, religions, mythologies, pour en faire l'instrument zombique de leur pouvoir, et elles ont ainsi prétendu imposer du dehors à tous, indistinctement, leurs images de cette « connaissance » même, alors que celle-ci ne peut naître, s'enrichir et survivre qu'au-dedans de l'homme seul.

Vingt-cinq siècles, avons-nous dit. C'est en effet au VI^e^ siècle avant notre ère, par une extraordinaire coïncidence dont nous aurons à dégager, dans l'histoire invisible, le sens et la portée, que naquirent presque ensemble, en des points fort éloignés les uns des autres, les divers « fondateurs » des civilisations de notre actuel cycle d'histoire, Pythagore, Thalès, Zoroastre, le Bouddha, Confucius, Lao Tseu, et cela au moment même où le peuple juif, partant en captivité sur le chemin de Babylone sous le fouet plombé des soldats, se préparait à forger, dans son exil, son identité culturelle définitive et à devenir le levain d'un monothéisme qui se voulut aussitôt universel.

Nous avons de bonnes raisons de penser que le cycle ainsi commencé doit durer environ quarante siècles. Ces raisons, nous les dirons. De bonnes raisons également de croire que sa charnière et le début de son mouvement de renversement et de regénération se situent à la fin du XIX^e^ siècle, au moment où, simultanément, disparaît un géant nommé Nietzsche, dont le nom contient symboliquement le *niet* d'une négation globale des valeurs alors dégénérées, et où apparaissent, juste à la fin de cette nuit où il sombra, des hommes non moins géants que lui, Einstein, Husserl et quelques autres, dans l'aurore d'une ré-évaluation positive, d'une transvaluation non moins globale dont les quatorze ou quinze siècles restants auront ainsi à vivre le plein été.

Un siècle se sera bientôt écoulé depuis la fin de Nietzsche et l'apparition des nouveaux « fondateurs ». Établir, en ce premier centenaire, le bilan non seulement des empiétements, des déformations, des falsifications idéalisantes, qui subsistent, mais aussi des nouvelles instaurations par lesquelles l'homme intérieur recommence à vivre la dialectique de son perpétuel dépassement et de la présence, en lui, de l'indépassable, tel est l'objet de l'ouvrage ici présenté, qui comprendra six chapitres :

1. — *Sciences et Gnose :* Une fois posé le principe de l'interdépendance universelle, on étudiera les rapports de voisinage, de symbiose et d'exclusion que la Gnose entretient avec les sciences. Les méthodes de la phénoménologie transcendantale nous permettront ainsi de dégager les notions fondamentales de *structure absolue,* de *seconde mémoire,* de *rétrogenèse* et de *transfiguration.* Née à la fin du XIX^e^ siècle, de l'apparition des axiomatiques, de la théorie de la relativité et de la physique quantique, la crise de l'épistémologie rend la philosophie des sciences aux seuls praticiens de celles-ci et appelle à une nouvelle *praxis* de la philosophie

tout court : l'ancienne philosophie du concept doit laisser la place avec Husserl, à une philosophie vécue de la conscience trancendantale que nous nommons *Nouvelle Gnose.*

Titre : « Structure absolue et présent vivant. »

2. — *Philosophies, religions et Gnose :* La confrontation des deux principaux philosophes du siècle, Husserl, venu des sciences, et Heidegger, purement littéraire, nous montrera comment, s'écartant de l'orientation gnostique du premier et cédant à un certain courant métaphorique et poétique, la philosophie spéculative encore officiellement enseignée reste éloignée de la Gnose, mais se trouve déjà, sans le savoir, entrée en agonie en s'abandonnant aux subtilités et aux futilités de certaines philosophies à la mode dites de la déconstruction ou de la dissémination. Par un mouvement inverse l'on redécouvre d'ailleurs l'œuvre de Maître Eckhart, le lointain précurseur de la gnose occidentale moderne. Ainsi l'on passe de « la mort de Dieu » et de celle de l'« homme » entendu comme sujet anonyme et naïf — l'« esclave » de Nietzsche — à l'exaltation de la déité de Dieu, qui se passe de Dieu, et à celle du Moi transcendantal, qui se passe de l'homme.

Titre : « Errances et déshérences. »

3. — *Gnose, symbolisme et mythologies :* Le renouveau du symbolisme, l'importance accrue donnée à la pensée symbolisante et à l'étude des mythes doivent être évalués dans leurs caractères à la fois positifs et régressifs. Il en est de même du structuralisme empirique et de ses dénombrements irreliés. Ainsi s'éclairera le passage bi-univoque de l'imaginaire au conceptuel dont la dialectique est à la fois rétrogénétique et transfigurante.

Titre : « Multiplicité et unité. »

4. — *Gnose et heuristique :* On se demandera si la Gnose, réalisant enfin le rêve inabouti des présocratiques, ne peut pas désormais orienter de haut le mouvement des sciences. J'ai souvent écrit qu'il fallait « construire la maison en commençant par le toit ». Liés à l'isomorphie structurale des idéogrammes traditionnels (la croix, la roue du Zodiaque, l'arbre des Séphiroth de la Kabbale, le *Yi king* des anciens Chinois mais aussi l'alphabet hébreu), tous réductibles, dans leur génétique, à la « structure absolue », il s'agira de dégager les modes opératoires d'une « nouvelle logique » de l'induction ou de l'imagination permettant de créer dans tous les domaines de l'art, de la philosophie et des sciences, et de formuler certaines hypothèses directrices dans des domaines qui restent encore à l'horizon de la recherche scientifique.

Titre : « La nouvelle logique. »

5. — *Gnose, histoire et prophétisme :* Il n'existe pas de faits purement objectifs, mais l'application de la « structure absolue » aux différentes étapes des civilisations conduit à préciser la notion banale de « cycle d'histoire ». Cependant la fonction d'historialisation permanente et toujours intensifiante de la seconde mémoire permet, en multipliant les significations attachées aux points remarquables des cycles, de dégager derrière l'histoire visible la présence d'une *métahistoire,* même si celle-ci, à la limite, s'efface dans un brouillage général de toutes ces significations partielles, et une absence globale de fins.

Titre : « Éternel retour et présent éternel. »

6. — *Gnose et éthique :* On posera la question de savoir en quoi la vision vécue de l'intersubjectivité absolue qui relativise la notion d' « événement » et dissout ainsi tout « libre arbitre » naïf engage le gnostique dans un mode

entièrement nouveau d'existence, notamment face aux problèmes de la liberté, de la responsabilité et de l'action. Nous sommes entrés dans une ère où l'effacement indéfini des limites et l'expansion, qui lui est liée, de toute sphère d'appartenance propre, donnent, par la généralisation du terrorisme, un sens nouveau à la guerre et, en sens inverse, par les facilités neutralistes des spéculations sur l'Être ou du refuge dans les formes décadentes de l'Art, un sens nouveau à la paix. Dans toutes ces situations la notion de l'universel se trouve assez misérablement objectivée. L'universel véritable s'abstrait alors de toutes les morales pour accéder à une éthique sans lois, à la fois libre et drastique : une gnose sans éthique serait en effet comme une royauté sans couronne.

Titre : « La Loi au-dessus des lois. »

Note : Après pas mal d'hésitations et me conformant à une habitude universitaire que j'ai souvent jugée détestable, j'ai renvoyé à la fin de chaque chapitre l'ensemble des notes se rapportant à celui-ci. Il est vrai qu'il s'agit le plus souvent de notes techniques qui, si je les avais maintenues au bas des pages, eussent coupé le fil d'une lecture que je souhaite continue. S'il éprouve le besoin d'une seconde lecture, le lecteur pourra plus efficacement s'y reporter.

CHAPITRE I

Sciences et Gnose

« STRUCTURE ABSOLUE » ET PRÉSENT VIVANT

L'instant est un moyen d'accès
dans le présent éternel.

Louis Lavelle
(La Présence totale)

A un ami lyonnais qui le pressait, en 1965, de rendre compte de mon ouvrage sur la « structure absolue [1] » tout récemment paru aux éditions Gallimard, un éminent critique chargé de la chronique de philosophie dans un journal du soir répondit : « On ne fait pas de la philosophie avec des schémas. » Cette réponse eût sans doute bien étonné Platon et plus sûrement encore Leibniz qui, méditant sur sa « caractéristique universelle », s'interrogeait sur les hexagrammes dichotomiques du *Yi king* des anciens Chinois, composés, on le sait, de simples traits. Figures apparemment statiques et cependant chargées, comme la « structure absolue », de tout un ensemble de polarisations dynamiques introduisant à une logique sous-jacente, à tout un jeu dialectiquement lié et ascendant de significations ayant valeur heuristique et même prophétique. Il est vrai qu'à l'époque l'université était toute bruissante de débats d'école où la notion de « structure », fort diversement définissable,

s'affrontait à celles de genèse, d'histoire et de fonction, ce qui paraissait donner raison à Paul Valéry pour qui la philosophie naissait des querelles de mots.

Indémontrable par le discours ou seulement situable, par ce moyen, à l'horizon de la recherche et de l'activité scientifiques, l'universalité de la « structure absolue » se révèle directement, en revanche, à celui qui constitue par elle le flux continu du présent vivant. Invariante dans son tracé, mais génétique par l'intensité du courant qui la parcourt, elle se donne alors pour le moteur immobile, le mode d'organisation le plus général du monde lui-même, dans tous les champs, niveaux et intervalles entre niveaux de sa manifestation, ou, plus précisément, l'outil qui en permet l'exploration et, au sens husserlien, la « constitution » la plus intégrante, un outil, toutefois, qui ne vaut qu'à la mesure de celui qui sait réellement s'en servir. En fait, la « notion » de structure absolue, abstraction faite du caractère volontairement provocant de cet adjectif, sur lequel je m'expliquerai, est inséparable de sa *praxis* et ne peut être complètement comprise que par elle : il doit même devenir clair que cette compréhension est le produit de sa propre « constitution » réagissante, c'est-à-dire de la capacité de l'opérateur à procéder ainsi à ce que l'on nomme l'*épochè* husserlienne.

Appelée aussi « réduction phénoménologique », c'est-à-dire reconnaissance et exclusion *préalable* de tous les présupposés psychologiques ou objectivistes qui obscurcissent la visée que le *Moi pur* dirige vers tel ou tel objet du monde et le monde lui-même, l'*épochè* est à la base de la phénoménologie dite transcendantale. Il s'agit là d'une opération d' « épuration » intérieure effectuée une fois pour toutes ou, si l'on préfère, reproductible ensuite à volonté, et dont les effets sont donc inamissibles, une opération que la plupart des commentateurs de Husserl paraissent croire banale mais dont l'expérience montre que bien peu se sont occupés d'y

procéder « en personne[2] ». Tout « texte » gnostique se trouve donc dans la situation paradoxale qui sera toujours la sienne : il conceptualise sur l'effacement final du concept, il traite de l'*époché*, indistinctement, pour tous les lecteurs, alors que celle-ci est un *acte fondateur* réservé à ceux que le *Yi king* des anciens Chinois nomme les hommes « doués ». Aussi bien ne connaît-on pas à la phénoménologie husserlienne de pédagogie assurée et en est-il de la « réduction » comme de ces créations artistiques dont on dit : « On ne cherche pas, on trouve », ou encore : « Ce qu'on sait faire, on le fait ; ce qu'on ne sait pas faire, on l'enseigne[3]. » Tel est d'ailleurs le statut idéal du « philosophe-artiste » conçu par Nietzsche, un philosophe qui ne croit pas aux « vérités » qui ont besoin d'être démontrées et qui dévalue toute « science » : et c'est un fait, la pratique scientifique ignore l'*époché* et n'a surtout pas à en connaître ; il est dans la nature des sciences de rechercher en tout l'objectivité, et l'efficacité des savants n'est en rien subordonnée à un tel « retour sur soi », c'est-à-dire un tel décapage.

En dégageant un lien, une connivence, ou plutôt une parenté, une homologie entre l'homme et la nature, les idées et les choses, l'opération progressive de mise en ordre et en mouvement qu'appelle la structure absolue est étrangère aux théories de la connaissance qui, depuis plus de vingt siècles, ont alimenté les dissertations sans issue opposant le réalisme et l'idéalisme. On pourrait même la dire métaphysiquement neutre si son exercice, voué par la « force des choses » à une constante intensification de soi, n'y portait, à la limite, la réduction phénoménologique à ce point de *fusion* transcommunielle où la mise entre parenthèses du monde par le Moi transcendantal est à son tour inséparable de la *transfiguration* de ce monde même. La transfiguration est par excellence le but et le contenu de la Gnose. On comprendra bientôt que le gnostique n'en peut écrire ou parler que de

façon « évocative » : encore faut-il qu'il ait vécu lui-même, en personne, cet état.

La structure absolue

Essayons donc de mettre en structure la perception ordinaire qui est notre acte le plus commun et le plus constamment renouvelé. Dans la vision *naturelle,* avant toute « réduction » (cette vision que Husserl nomme également « naïve ») je suis, c'est un fait, simplement confronté à tel ou tel « objet ». Et, certes, je ne me pose pas encore de questions sur le comment et le pourquoi de la « réalité » de cet objet ou sur les conditions aprioriques de son apparition. J'en ai une vision seulement « ontique », ce qui ne signifie pas, comme l'affirment trop simplement les heideggériens, que la phénoménologie n'a pas de fondements ontologiques, mais met plutôt en cause, comme nous le verrons, la notion de « fondement » elle-même. Quoi qu'il en soit, dès que cette vision naïve a lieu et que je m'interroge sur elle, je ne saurais en rester à la dualité de l'objet et du sujet « naturels » qui, fermée sur elle-même, viendrait bloquer toute démarche conceptuelle subséquente. Si je ne veux pas m'embarrasser, dès le départ, d'une théorie de la connaissance, il me faut donc franchir un pas et accéder à cette vision *transcendantale* qui, au-delà de la vision naturelle, me fait prendre à son tour cette perception de l'objet comme objet de perception : je dois procéder à *la perception de ma perception même.* Dans la mesure où la vision naturelle est en quelque mesure projetée hors du Moi pur et lui devient donc *extérieure,* ce retour sur soi de la vision — une intériorisation qui fut toujours considérée par la tradition comme « initiatique » — en change complètement la nature : il s'agit d'un *retour sur soi* effectif et non d'un simple phénomène d'atten-

tion accrue lié à l'objet : je prends non seulement conscience de l'objet mais conscience *de* ma conscience. Le génétif ici souligné est « intensificateur » de la vision naturelle proprement dite. Nous comprendrons bientôt ce qu'il faut entendre par là.

En réalité, cet objet que je regarde est un objet *du* monde, et, pour qu'il me soit visible, il faut déjà qu'il s'enlève sur un fond plus ou moins distinct qui n'est autre que le monde lui-même en tant que support de tous les objets, mais qui, en tant que tel, reste flou et n'est pas à ce moment visé d'une façon effective [4]. Nous conviendrons de dire, pour simplifier, que l'objet ainsi perçu est *actif* (+) par rapport au reste du monde considéré comme *passif* (−). Mais s'il y a donc déjà une dualité du côté du perçu, il y en a une seconde du côté du sujet percevant. De fait, au pôle de la subjectivité, il faut bien que mon œil qui perçoit l'objet s'ouvre et devienne attentif sur le fond mis en repos de mon corps, dont les fonctions, en dehors de la vision, se fondent à leur tour pour moi dans une certaine indistinction. Ici encore nous dirons que mon œil devient *actif* (+) par rapport au reste de mon corps considéré comme *passif* (−).

Finalement, c'est à *deux* couples que nous avons affaire et non à un seul, et la perception globale ne s'établit plus sous la forme d'un *rapport* mais d'une *proportion,* c'est-à-dire de la mise en rapport de deux rapports, une proportion dont on peut donner une représentation géométrique en ce sens que le trait du regard, qui part de l'œil pour exercer au-dehors ce qu'on appelle en physique son « pouvoir séparateur », *se crucifie* sur la distance qu'il ouvre ainsi entre l'objet et le fond du monde (fig. 1). Mais l'essentiel reste à dire : cette proportion, dont les termes sont fixes, ne constitue pas une totalité stable, elle est formée de deux *couples d'oppositions* dynamiques. Prenons le cas d'une perception où le monde originairement actif fait apparaître un objet. Par exemple, le

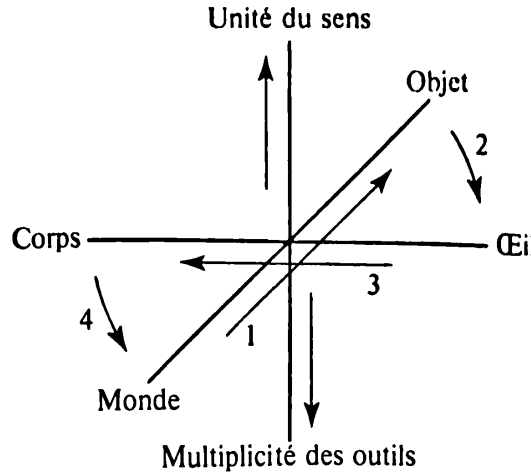


Fig. 1

soleil se lève sous mes yeux, ou bien un bruit me parvient de la rue, une odeur printanière monte du jardin. (Nous aurons à réfléchir sur cette activité qu'on peut dire « intentionnelle » du monde). Dans ce cas, un courant, fléché 1, va du monde à l'objet, qui devient dès lors actif à son tour tandis que le monde, inversement, devient passif. Signalons incidemment que cette description diachronique reste elle-même « naïve », et nous aurons en effet beaucoup à dire sur cette « intentionnalité » du monde, qui reste *locale,* et semble contredire, dans son « animisme » banal, tout principe d'interdépendance universelle. A supposer que ce soit ma *vue* qui soit ainsi sollicitée (mais ce pourrait être aussi bien mon ouïe, mon odorat, etc., sans que la « structure » fût changée), la deuxième phase, fléchée 2, est celle où l'objet se présente à l'œil, qui le « connaît » ou plutôt le « re-connaît » : sur notre schéma, une rotation a lieu, *un sens est créé* par un organe dit justement des *sens.* Et, en effet, sous le regard, l'objet change de nature : il se fait objet pour-moi, il devient *outil,* objet util-isable, et, comme tel, à son tour, prend du sens[5]. Dans une troisième phase, fléchée 3, ce qui

n'était encore que sensation périphérique atteint mon corps et devient « perception » globale : l'objet ainsi devenu outil *incorporé* permet alors au corps, dans une dernière phase, fléchée 4, d'agir sur le monde et d'en dégager de nouveaux objets, c'est-à-dire de rendre à nouveau le monde actif comme au début du cycle, les nouveaux objets se transformant en nouveaux outils et ainsi de suite. Il faut noter que la rotation fléchée 4 est de sens inverse à la rotation fléchée 2 : c'est un fait connu que la perception « globale » inverse l'image fournie par la sensation « locale ».

Dans certains cas, toutefois, la perception « échoue » : l'objet n'est pas « re-connu » (situations d'apprentissage, d'angoisse, etc. Cf. *SA* [1], pp. 48-49 et 87-88). La S.A. ne s'applique en effet qu'à des champs *pertinents*, où toutes les rotations peuvent avoir lieu, les pôles formant réellement des couples d'oppositions. (A ce sujet, voir par exemple *SA*, pp. 416-438 sur la constitution de l'homosexualité : de par l'inversion de certaines de ses polarités, le « couple » des homophiles rend les rotations impossibles. Au contraire de ce qui se passe pour l'hétérosexualité, nous avons montré que le champ pertinent de l'homosexualité n'est pas le « couple » mais l'*espèce* tout entière.) L'essentiel est ici de retenir que, pour tout objet, il y a toujours un *champ* où sa positivité apparaît. C'est le propre de l'activité structurante dite « absolue » de conduire à trouver et à délimiter ce champ. Au regard de la gnose, il n'y a jamais de négativité pure dans le monde, et, en ce sens, jamais d' « échec ». En d'autres termes, et contrairement à l'affirmation irréfléchie de certains savants, la nature ne fait jamais d' « erreurs ». L'accord entre la nomination des pôles et la délimitation du champ paraît alors aussi prédéterminé que l'est, dans une philosophie réaliste de la nature, celui de la raison et des choses.

Cependant, la double rotation décrite ci-dessus (que nous

conviendrons de dire horizontale) crée un axe de rotation (vertical). A supposer que nous enfermions l'ensemble dans une sphère dont la fig. 1 constitue le plan équatorial, l'hémisphère du bas *reçoit* la multiplicité des outils de plus en plus nombreux et perfectionnés que dégagent nos sens. Au contraire, l'hémisphère du haut appelle, par l'action de mon corps sur le monde, vers le sens de ce monde lui-même qui n'est d'ailleurs — mais cela je ne le saurai qu'à l'instant où se produira, *si elle se produit,* l'émergence de mon Moi transcendantal — que *mon propre Sens.* Notons, au passage, que parmi tous ces outils du bas figurent, au fur et à mesure que ma vision s'élargit et s'intensifie, non seulement ce que l'on est convenu d'appeler les objets « matériels » mais aussi ce qu'on peut appeler des objets « idéaux » (essences, idées, jugements, êtres et théories mathématiques ou physiques, etc.) que je vais être appelé à dégager. (Le mode de structuration des perceptions eidétiques ou catégoriales — essences, idéations, jugements, etc. — est en effet le même [*SA,* pp. 90-93] que celui des perceptions sensorielles — visions, auditions, olfactions, etc.) Ce premier hémisphère est donc constitué en mode d'*ampleur* simplement additive : c'est celui de la quantité. On parlera à son sujet d'accumulation, de sédimentation, et l'on y retrouvera le symbolisme de l'action de l'*eau,* qui procède par dépôts successifs. Le second, au contraire, intègre cette ampleur dans le sens d'une *intensité* qualitative. On parlera à son sujet d'intégration, de cristallisation, et l'on y retrouvera le symbolisme de l'action du *feu,* qui agit par fusion unitive. De la multiplicité des outils agissant sur le monde on passe à l'unité de sens de ce monde même. Unité d'ailleurs purement tendancielle et transcendalement évanouissante car, dans l'indéfinité de sa « fin », elle n'est en fait soutenue que par la quête de *notre* propre Sens, née elle-même de notre besoin d'affirmer la permanence naturelle de notre Moi. Nous dirons alors que

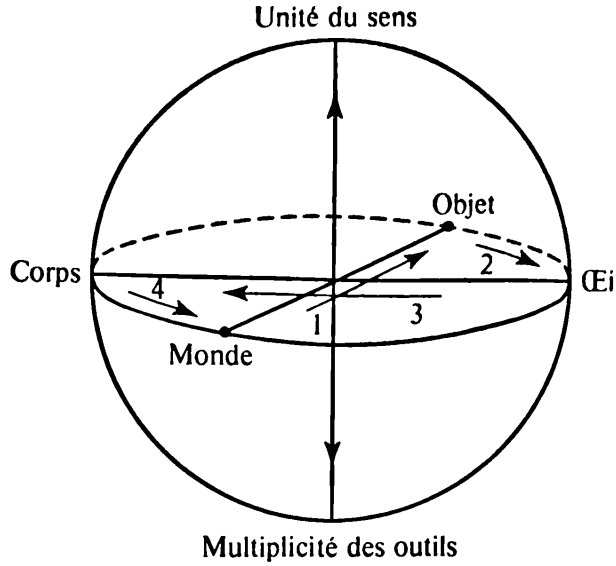


Fig. 2

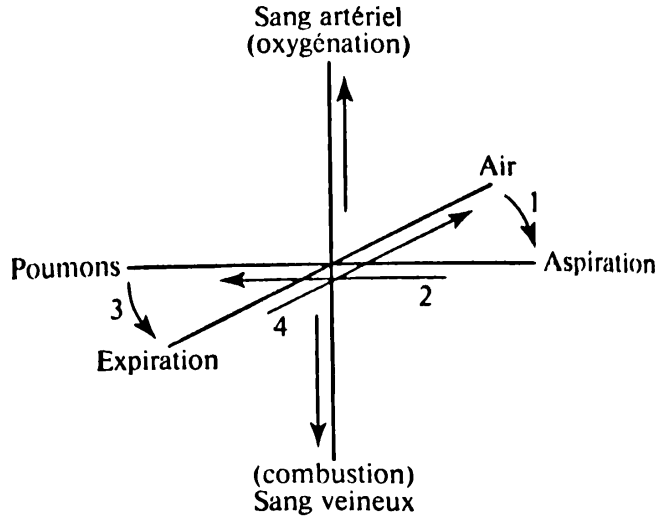
l'hémisphère du haut est celui de la *connaissance* et celui du bas celui de la *science,* ou plutôt des sciences, l'équateur étant alors le domaine de la *conscience,* avec, au centre, le Moi ou le Nous transcendantaux, voire le *Soi* dont le pouvoir constituant varie selon l'intensité de la vision. Ce centre est donc perpétuellement germinatif. La sphère de la structure absolue est un fruit dont le Moi transcendantal est le germe. L'axe polaire descendant est celui de l'*incarnation* : il voit l'esprit se mettre au service de la vie, c'est, pour la tradition, le domaine des « petits mystères ». L'axe polaire ascendant est, à l'inverse, celui de l'*assomption* : la vie s'y met au service de l'esprit, c'est, pour la tradition, le domaine des « grands mystères ». Ce passage de l'ampleur à l'intensité est illustré par le génitif intensificateur mis en évidence dans le logion 34 de l'évangile de Thomas dont le manuscrit, en langue copte, fut trouvé en 1945 à Hag Hammadi en Haute-Égypte (un signe parmi d'autres pour montrer que les temps de la désoccultation gnostique sont venus) : « Jésus dit : Si la chair s'est produite à cause de l'esprit, c'est un miracle.

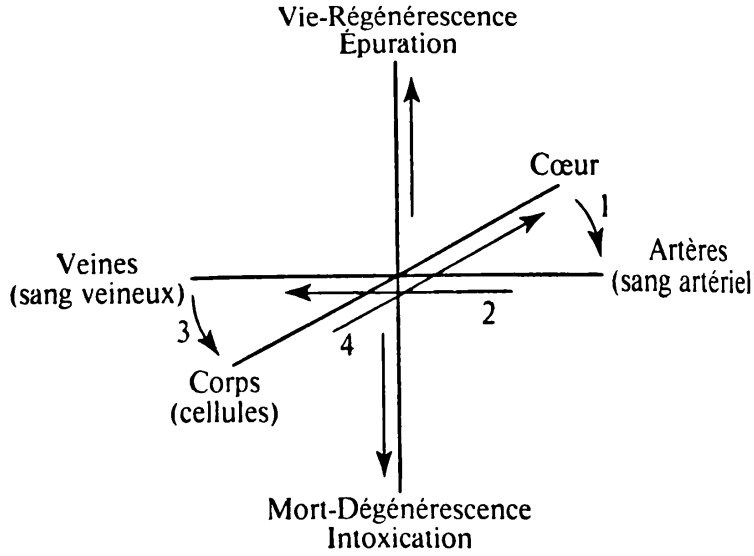
Mais si l'esprit s'est produit à cause du corps, c'est un miracle *de* miracle[6]. » Dernière remarque : l'hémisphère du bas, où s'accumulent les « objets » ou les « événements » irreliés entre lesquels nous croyons avoir à faire des « choix », est aussi, nous le verrons, celui du *libre arbitre* naïf, tandis que l'hémisphère du haut, où s'intensifie notre intériorité et où l'unité du sens rend absurde toute notion de « choix », est celui de la vraie *liberté*.

Concernant la pratique de la Structure Absolue, nous ne reviendrons pas ici sur les premières applications que nous en avons faites ailleurs mais qui se trouveront parfois rappelées et même approfondies dans le cours du présent ouvrage : structure de l'action et structure de l'art, géopolitique, fonctions sociales, ontologie, théologie, anthropologie, éthique et esthétique ainsi que d'autres chercheurs dans d'autres domaines : logique, mythologie, érotique transcendantale, astrologie, musicologie, théorie des systèmes, etc.[7]. Il est remarquable que, dans tous ces domaines, les quatre pôles équatoriaux puissent tous être considérés tour à tour et ensemble comme originaires et que l'ensemble des fléchages fonctionne alors en synchronie ainsi qu'il convient à une vision transcendantale. Déjà, dans l'exemple de la fig. 1, la perception peut être volontaire ou involontaire, ce qui double toutes les flèches : c'est le corps *ou* le monde qui, originairement, sont actifs. Je cherche des yeux un objet dont j'ai besoin : c'est mon corps qui est originaire. J'entends du bruit dans la rue et me rends à ma fenêtre : c'est le monde qui me provoque à ce mouvement. Mais on peut considérer que l'organe des sens ou l'objet peuvent être originaires aussi. En effet, il ne faut pas confondre à leur sujet autonomie et indépendance. Même s'ils sont interdépendants dans l'absolu, ils restent autonomes dans le relatif. On peut d'ailleurs me priver d'un organe des sens sans que je perde la qualité d'être-au-monde. Je continue à vivre, et

mon *Moi,* lui, est intact. D'ailleurs mes autres organes des sens viennent, dans une certaine mesure, suppléer à ma diminution corporelle. Il en est de même des objets : leur forme (et même, diraient les radiesthésistes, leurs « émissions de forme », physiquement décelables) suffit, sans qu'il soit besoin de dire que « les objets ont une âme », à les rendre immédiatement actifs[8]. L'univocité du fléchage de la fig. 1 ne doit donc en aucun cas nous tromper. En fait, pour un domaine donné, avec quatre pôles également originaires commandant chacun à deux sens de rotation, c'est 32 quadrants différents qui se proposent et autant pour le changement, ce qui permet, notons-le en passant, de retrouver sur la même base quaternaire (celle du *vieux Yang,* du *vieux Yin,* du *jeune Yang* et du *jeune Yin*) les 64 combinaisons traditionnelles du *Yi king*[9].

Pour en terminer avec cette courte présentation, ajoutons que la notion de champ, dans le découpage artificiel qu'elle opère au sein de l'interdépendance universelle provisoirement admise ici comme postulat, est inséparable de celle non moins artificielle de *niveau,* ces deux notions-charnières permettant d'ailleurs d'articuler l'une sur l'autre la moderne *théorie des systèmes ouverts,* qui s'applique aux parties « cohérentes » du Tout, et la *structure absolue* qui s'applique à la fois au Tout et à ces parties. Dans chaque champ pertinent et pour chaque niveau, l'un des deux couples d'oppositions de la quaternité horizontale est *toujours* composé d'un organe des sens et du corps du sujet. Tout objet du monde formant l'un des pôles de l'autre couple peut toutefois devenir « outil » de deux façons : soit du fait de sa mise en action sur (ou par) le corps, soit du fait de sa mise en action sur (ou par) un autre objet du même champ et de même niveau. Dans ce second cas, et bien que le couple de l'organe des sens et du corps serve nécessairement d'intermédiaire entre ces deux objets, il est plus expédient,


Sang artériel
(oxygénation)
Air
1
Poumons
Aspiration
3
2
4
Expiration
(combustion)
Sang veineux


Vie-Régénérescence
Épuration
Cœur
1
Veines
(sang veineux)
Artères
(sang artériel)
3
2
4
Corps
(cellules)
Mort-Dégénérescence
Intoxication

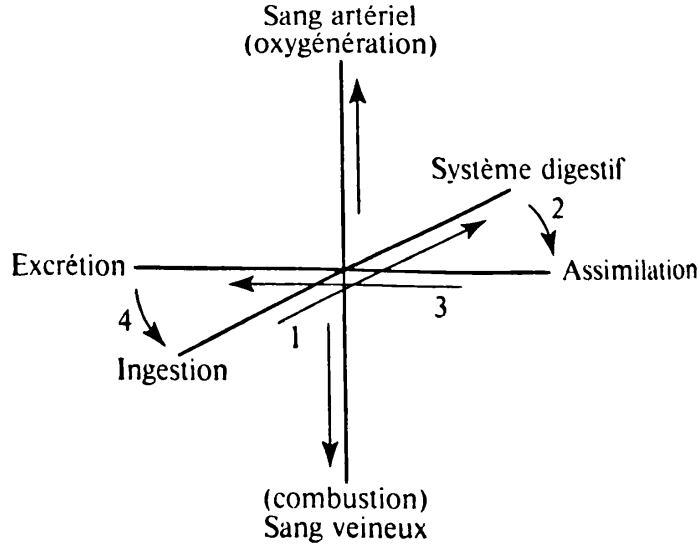

Sang artériel
(oxygénération)
Système digestif
2
Excrétion
Assimilation
3
4
1
Ingestion
(combustion)
Sang veineux

Fig. 3

quant à l'étude des rotations, de rassembler les deux quaternités en une seule par la suppression pure et simple du couple de liaison organe-corps, et de ne garder ainsi, quant à la polarisation du cercle équatorial, que les deux couples mettant en jeu les objets agissant ou réagissant l'un sur l'autre. C'est cette présentation que nous adopterons désormais, et nous en donnons immédiatement trois exemples simples concernant la *respiration,* la *digestion* et la *circulation du sang*. Les deux premières de ces fonctions sont autonomes mais non indépendantes. Leur dépendance est même double : elles sont liées l'une à l'autre par l'intermédiaire de la circulation du sang; elles sont également reliées au monde extérieur, l'une par son ouverture sur l'air ambiant, l'autre par la nécessité de l'ingestion d'une nourriture venue du dehors. La phase 4 marque d'ailleurs une *restitution* à ce monde extérieur après « utilisation » d'une partie des matériaux prélevés sur lui (stades d'expiration ou d'excrétion). Il s'agit donc de systèmes ouverts. Les produits verticaux sont les mêmes dans les deux cas et entrent à leur tour dans une nouvelle combinaison équatoriale, celle de la fonction de *circulation.* Cet exemple d'étagement des niveaux est de portée générale. Marquée respectivement par le rythme des repas, le rythme du souffle et le battement du cœur. La diachronie y est plus aisément saisissable que la synchronie. Celle-ci n'y est pas moins présente dans le secret des cellules où se joue en définitive tout le drame de la vie et de la mort.

Sciences et Connaissance

Employé par eux au singulier, le mot « science » est, pour la plupart de nos contemporains, le synonyme de « connaissance ». Mais il s'agit là d'une confusion majeure, aussi

préférons-nous employer le premier de ces deux mots au pluriel, comme nous y invite d'ailleurs la pluralité des disciplines fort différentes qu'il recouvre. L'emploi trop général du mot « philosophie » conduit à une autre confusion non moins grave qu'il faut également dissiper. En tant qu'activité réellement vécue, la véritable philosophie ne saurait être réduite à ces simples assemblages que sont le plus souvent les « travaux » érudits des universitaires et qui, abusivement dénommés « essais », devraient bien plutôt porter le titre de *Commentaires* sur la base de citations qui se répondent sans fin, se bornant à ces « jeux d'ombre » dont parle Husserl : ainsi se perpétue plus ou moins savamment le genre désuet de la dissertation scolaire. Qu'avons-nous encore à faire avec le *clinamen* d'Épicure ou le *conatus* de Leibniz ? En tant qu'approche intellectuelle de la connaissance, qui est pour sa part le couronnement illuminatif de la philosophie, cette dernière ne saurait donc consister qu'en une pratique réglée, une série d'exercices de *structurations constituantes* débouchant, à leur terme, sur la connaissance elle-même. Je la définirai donc ainsi : *l'activité vécue, réflexive, opérative et transfigurante du Moi transcendantal dans son rapport simultané avec les concepts et les choses* [10].

La radicale séparation des deux hémisphères de la structure absolue, qui ne sont « absolument » pas permutatifs, voire transmutatifs, montre que l'hétérogénité entre sciences et connaissance est irréductible, même si leur perpétuelle mise en relation au sein de la sphère peut laisser espérer aux esprits simples qu'une fusion devrait nécessairement avoir lieu à quelque limite paroxystique des processus d'amplification et d'intensification dont nous avons parlé. Or, en réalité, le paroxysme est en quelque sorte, pour la gnose, un *état permanent*, et le processus d'intensification qui lui correspond échappe, du dehors, à toute considération de degrés ou d'étapes : elle est laissée à l'appréciation subjec-

live du gnostique lui-même, mais cet état est *chaque fois* et à tout moment ressenti par lui comme un indépassable absolu. Il en est tout autrement pour l'ampleur des sciences. Ainsi que le prouve le progrès continu des mathématiques, dont le caractère indéfini de la suite des nombres donne une idée, le développement des sciences ne peut être, par nature, qu'illimité. La notion de paroxysme y est donc, en soi, contradictoire [11]. Double remarque qui peut être formulée de la façon suivante : la science est indéfiniment cumulative, la philosophie ne l'est absolument pas. Ou encore : la vie d'un gnostique, s'il est en même temps un savant, est prise dans la contradiction de la perpétuité de l'inachèvement et de la présence de l'indépassable.

On parle de plus en plus, toutefois, d'une crise des sciences qui, née au XIX^e^ siècle avec l'apparition des géométries non euclidiennes et approfondie au début du XX^e^ par les théories de la relativité d'Einstein et le probabilisme de la mécanique quantique, viendrait subvertir la physique classique en y empêchant le jeu cartésien des dénombrements entiers ou en y introduisant des facteurs « subjectifs » non quantifiables. Cette constatation s'appuie le plus souvent sur ce que l'on appelle, d'une part, les relations d'incertitude de Heisenberg, par quoi l'on affirme la fin du déterminisme, base de la science classique, et, d'autre part, les « paradoxes » de la physique quantique et notamment celui dit d'Einstein-Podolsky-Rosen (EPR) qui détruit, en microphysique, les notions de phénomène « indépendant » et de « système clos », sans lesquelles aucune science, au sens habituel du mot, n'est concevable [12].

Que cette crise soit un fait, c'est évident, de même qu'on puisse en attendre, pour cette science même, un considérable bond en avant. Mais deux questions se posent alors. La première, à nos yeux la moins importante, est de savoir comment les savants reçoivent cette crise et l'interprètent

« scientifiquement ». La seconde, qui nous touche beaucoup plus, est de déterminer si l'on peut, à défaut d'un changement dont on ne saurait attendre en aucune façon qu'il bouleverse les fondements agnostiques de cette science même, espérer au moins assister à la *conversion* gnostique de quelques-uns de ces chercheurs, que cette crise viendrait éclairer sans d'ailleurs les faire renoncer, personne ne leur demande, à la pratique de leur recherche.

Sans souscrire, loin s'en faut, à la célèbre formule de Heidegger : « La science ne pense pas », on doit bien reconnaître, sur le premier point, que jamais au cours des âges la « philosophie des sciences » n'a donné pareil spectacle de confusion. Concernant par exemple la portée des relations d'incertitude de Heisenberg d'après lesquelles on ne peut connaître *à la fois* la position et la vitesse des particules subatomiques, il semble bien que certains critiques trop pressés confondent indéterminisme et imprédictibilité. Déjà, dans les années trente, le physicien français Langevin, formé, il est vrai, à la solide école de la dialectique marxiste de la nature, avait fait justice de la prétendue « liberté » dont jouiraient ainsi les particules. Et, sur le paradoxe EPR, même si les toutes récentes expériences du physicien français Alain Aspect ont en fin de compte clos le débat sur la « réalité » du phénomène dit de la « non-séparabilité » des particules incriminées et donné ainsi raison, contre Einstein, à l'école de Copenhague, il faut bien reconnaître, à l'inverse, avec le mathématicien français René Thom, qu' « il y a une certaine incohérence à affirmer ensemble (comme le fait l'interprétation de Copenhague) qu'un phénomène ne peut être dissocié de l'*acte perceptif* d'un observateur humain, d'une part, et, d'autre part, que les observations de deux observateurs distincts sont toujours, *via* une équivalence linéaire, parfaitement comparables [13] ». Ce n'est pas à proprement parler la *conscience* de l'observa-

teur qui intervient ici mais un appareil d'observation dont le pouvoir séparateur est lui-même limité, car il utilise nécessairement des *photons,* c'est-à-dire des grains de lumière dont l'ordre de grandeur est le même que celui du phénomène à observer et qui, par conséquent, « perturbent » ce phénomène lui-même — d'où les relations d'incertitude de Heisenberg —, et tout ce que l'on peut dire est alors que ce qui est ici en cause est moins la notion de la « non-séparabilité » — nous préférerions dire l' « interdépendance » — que celle, infiniment plus générale, de l'intersubjectivité elle-même, que seule, à notre avis, la réduction phénoménologique peut éclairer. Le problème est capital : à ce niveau de la microphysique, cette « indétermination » est, pour nous, nous le verrons, simplement *évocatrice* d'une interdépendance jouant aussi pour les événements du monde macrophysique, et, plus précisément, d'une relativisation non seulement des faits de toute physique mais de l'histoire elle-même pour la vision transfigurante de la conscience absolue. En sens inverse, en provoquant le retrait de certains savants comme Popper sur des positions néo-positivistes et anti-inductivistes, la crise des sciences a frappé de stérilité l'épistémologie contemporaine : de l'explication scientifique, on ne veut plus retenir que la forme déductive et des lois. Cette tendance n'était pas celle de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ : Whitehead, Thomson, Poincaré, Eddington, Einstein partageaient l'ambition de Galilée et de Newton : expliquer et comprendre [14]. Se référant au jugement très dur porté par le physicien Helmholtz sur la philosophie hégélienne de la nature, les interlocuteurs de René Thom dans son livre d'Entretiens : *Paraboles et Catastrophes* [15] font remonter le divorce de la « philosophie » et des sciences à Hegel. Il faut d'ailleurs se poser la question de savoir s'il peut exister un domaine propre à ce qu'on pourrait appeler la « philosophie des

sciences », une discipline extra-scientifique qui serait ainsi vouée à démêler du dehors les raisons et la portée de la crise actuelle, mais on constate aussitôt que la dichotomie qui s'est établie entre les « scientifiques » d'une part, et les « littéraires » de l'autre (ces derniers occupant très abusivement, au moins en France, la vitrine de la « philosophie » universitaire) concourt gravement à brouiller, s'il en a, les limites de ce domaine et à le couvrir de nuées. Passe encore que les savants ignorent la seule philosophie véritable (qui ne peut être pour nous que transcendantale) : on peut dire que c'est regrettable, mais reconnaître aussi qu'ils ont d'abord à faire leur métier. Même si du fait de l'hétérogénéité des deux hémisphères de la structure absolue, il y a pour nous une séparation radicale entre les sciences et la gnose, il n'en demeure pas moins qu'avec tous les « scientifiques » réalistes, R. Thom et J. Largeault par exemple, nous considérons comme arbitraire et caduque toute démarcation entre les sciences et la « philosophie » de celles-ci. Ignorant le transcendantal, Einstein pensait, et dans son domaine il avait raison, qu'il n'existe pas d'intérêts intellectuels hétérogènes et ne s'arrêtait pas à se demander si un problème ressortissait à sa science ou s'il devait en laisser la solution au « philosophe » de celle-ci. Il est vrai qu'en matière d'éthique, par exemple, il déclarait avoir plus appris chez Dostoïevski que chez les grands « penseurs ». Même indifférence parfaitement légitime chez un mathématicien aussi considérable que René Thom qui ne connaît pas non plus la phénoménologie husserlienne, réduit la « philosophie traditionnelle » à l'introspection et range Heidegger parmi les « existentialistes [16] ». S'intéressant à la « structure absolue », un physicien éprouvé, Basarab Nicolescu, en retient surtout la quaternité équatoriale « tournant en rond dans une mécanicité sans fin [17] ». Au colloque qui s'est tenu à Cordoue en 1979 pour étudier les rapports de la science et

de la conscience et dont les actes ont d'ailleurs été publiés sous ce titre (Cf. *Science et Conscience*, éd. Stock, Paris, 1980), aucune symbiose effective ne s'est produite entre la « philosophie des sciences » et une réelle philosophie de la conscience : les observations du seul phénoménologue présent C. Jambet sont restées sans écho[18]. Mieux même : appliquant avec superbe à cette même phénoménologie la doctrine isolationniste de Monroë, le savant neurologue américain K. Pribram affirmait que le concept d'intentionnalité, trouvé par Husserl chez Brentano qui l'avait lui-même emprunté aux scolastiques, avait été formé par un autre savant américain en... 1967. Quant à M^me^ M.-A. Tonnelat, intervenant au colloque pour le centenaire de la naissance d'Einstein qui s'est tenu au Collège de France en cette même année 1979 (éd. du C.N.R.S., Paris, 1980), elle estime que « le chemin qui, de Spinoza à Einstein, va de la philosophie à la physique est irréversible ». Je ne vois là aucun chemin et par conséquent aucune irréversibilité. Pour elle, Einstein accomplit Spinoza. Je n'en crois rien. Ces vases ne sont pas communicants[19]. Cependant, s'il y a là l'amorce de quelques conflits de frontières ou de compétences, ce ne sont qu'escarmouches fortuites et de faible portée. Plus graves nous semblent d'autres signes franchement babéliens et qui sont, eux, en provenance de chercheurs hybrides à vocation syncrétiste ayant tendance à effacer les lignes de partage et plutôt vulgarisateurs. Dans un numéro spécial de la revue *Nouvelle École* consacré à la « physique comme conception du monde[20] » et où l'on estime que celle-ci tend aujourd'hui vers « une réintégration au sein du sacré », on décrit cette dernière comme un « retour aux mythes » et à « la pensée mythique », ce qui, même si la mythologie et le symbolisme reviennent à la mode dans les sciences dites humaines, nous apparaît comme fortement régressif[21], ce recul devant l'*époché* et ce

refuge dans la poésie se trouvant d'ailleurs subrepticement liés à la surestimation heideggérienne, elle aussi à la mode, de la valeur ontologique de l'art[22]. Enfin, la confusion s'épaissit encore lorsqu'on livre la « philosophie des sciences » aux littéraires dont un bon exemple est ici l'excellent styliste Michel Serres qui peut, certes, passer pour un savant aux yeux des philosophes mais sûrement pas aux yeux des savants. On rencontre alors des phrases comme celles-ci : « Au commencement était le multiple », ou bien « Au commencement était le désordre ». Qu'est-ce que le « commencement » ? Qu'est-ce que le « multiple » ? Qu'est-ce que le « désordre » ? Jean Largeault remarque que cette façon d'importer des concepts et de travailler en amont de la science est absurde, mais qu'elle n'est pas nouvelle : dans *La Pensée et le Mouvant,* Bergson en refusait déjà le droit au philosophe[23]. On ouvre alors ce que René Thom, aux Rencontres internationales de Genève, en 1983, a si lucidement appelé « la boîte de Pandore des *concepts flous* » : indéterminisme, hasard, chaos, bruit, inconscient, etc. qui n'ont, au même titre que le foisonnement abusif des métaphores en « philosophie » littéraire, qu'une générativité émotionnelle ou esthétique. « Du non-être ne peut sortir que le non-être », constatait déjà Parménide. Husserl dirait qu'on ne peut pas procéder à la réduction eidétique de ces concepts, en tirer une essence. Il est vrai que la thèse de l'indéterminisme s'accompagne le plus souvent, chez Popper par exemple[24], de motifs éthiques ou métaphysiques plus ou moins conscients : sauver le libre arbitre naïf. Mais, certes, rappelons-le, ce débat ne possède un semblant de sens que dans l'hémisphère du bas, avant la réduction phénoménologique. Seuls en reconnaîtront la portée ceux qui mesureront la différence de profondeur et de hauteur qui sépare la célèbre formule d'Einstein applicable en bas : « Dieu ne joue pas aux dés avec le monde », et la

proposition gnostique évidemment moins connue mais infiniment plus vécue de Maître Eckhart, applicable en haut et tenue en son temps pour hérétique : « Dieu ne commande à proprement parler aucun acte extérieur. »

Nous allons maintenant essayer de répondre à notre deuxième question : dans quelle mesure peut-on attendre de la crise des sciences la conversion gnostique de certains savants ?

Le principe de l'interdépendance universelle

Accordée à l'intentionnalité de la conscience, nous avons été amenés, dans notre schéma structurel de la perception, à introduire une *intentionnalité du monde,* qui fait bien entendu scandale au regard de la science objectiviste classique, mais qui conduit à la limite, c'est un fait, à former la notion d'une *interdépendance universelle* encore plus scandaleuse car elle implique de toute évidence un brouillage général des « causes » et des « effets » et par conséquent, l'évanouissement du principe de causalité sur lequel repose la science classique, ce principe impliquant non moins évidemment un principe de *localité.*

Le principe de l'interdépendance universelle n'est pas, bien entendu, sans poser des problèmes considérables tant aux sciences de la nature qu'à la phénoménologie transcendantale. S'appliquant forcément aussi aux sentiments et aux pensées et impliquant ainsi l'intersubjectivité absolue — c'est-à-dire en fait l'autonomie d'un monde psychique enveloppant de toutes parts le monde physique —, faut-il prendre l'interdépendance universelle comme une vérité démontrée ou pour un simple postulat[25] ? Par exemple, concernant la phénoménologie, faut-il, dans le cadre de l'*épochè,* son opération fondamentale, considérer cette

« notion » comme faisant irréductiblement partie du Moi transcendantal, c'est-à-dire comme fondue inséparablement en lui à l'état de pouvoir immanent, ou doit-on, au contraire, se contenter d'y voir, juxtaposée à lui, une simple *doxa*, un présupposé métaphysique, un acquis culturel extrinsèque et soumis à la réduction, quitte à en constituer ensuite, éventuellement, la réalité vécue? Il est possible qu'on ne puisse ici répondre que pour soi. Mais il est certain que si j'ai, en ce qui me concerne, immédiatement compris ce que Husserl nomme *épochè* et aussitôt adhéré à son « concept », c'est parce que vivait *déjà* en moi, avec une évidence apodictique, la certitude de l'interdépendance. Et, dès ce moment, sans même avoir besoin de suivre Husserl dans les spéculations minutieuses de ses analyses constitutives (dans *Méditations cartésiennes* ou *Idées II* par exemple), j'étais sûr que je serais toujours d'accord avec lui en tout point, même si, comme dans la *Krisis*[26], j'avais parfois besoin d'adapter mon pas au sien ou de lui substituer le mien en certains endroits du parcours. Comment cette notion et celle, conjointe, d'intersubjectivité absolue se sont-elles formées en moi, par quelle cristallisation permanente? Je l'ignore. Mais aussi loin que remontent mes souvenirs, la position des tenants de l' « incommunicabilité » m'a toujours paru absurde. J'ai toujours, spontanément, universalisé l'amour, sublimé la Femme, relativisé les différences entre les êtres, et toujours pensé, comme Leibniz, que les diverses « philosophies » avaient quelque raison dans ce qu'elles affirment et quelque tort dans ce qu'elles nient. Non moins spontanément j'ai adhéré au principe de l'astrologie, de la télépathie, de la voyance, même si, ensuite, durant de longues années, j'en ai discuté les techniques et essayé d'explorer les limites, qui, dans notre vision humaine des choses, sont patentes. Enfin, comme il advient toujours en pareil cas, j'ai été mis *en personne* dans des situations ou

l'interdépendance (en matière d'astrologie et de télépathie par exemple) était irrécusable. En revanche, concernant la philosophie des sciences de la nature, la position de ce même principe ne peut être que celle d'un postulat ou, plus exactement, d'une hypothèse heuristique, rien n'aboutissant encore à faire de la « non-séparabilité » constatée pour certaines particules quantiques, par exemple, autre chose qu'un phénomène particulier (et donc « local ») ou encore à étendre le caractère « global » d'une loi quantitative comme celle de la gravitation universelle à la vision de l'intersubjectivité dont nous venons de parler et qui concerne, d'une façon, elle, qualitative, le monde psychique et non plus seulement le monde matériel. Nous concédera-t-on néanmoins, dans ce cas, qu'un tel présupposé n'est pas d'un poids métaphysique plus lourd que la distinction du tout et de la partie ou la notion de « paire ordonnée » sur lesquelles repose implicitement tout l'édifice des sciences?

Quelles que soient cependant ces difficultés d'ordre épistémologique, il faut bien constater qu'un nombre croissant de savants contemporains sont en train, dans la pratique, et de façon plus ou moins clairement formulée, de passer outre. Telle fut déjà, sous certains rapports, la pensée de Newton qui voyait le monde comme *Sensorium Dei*. Les réflexions de Newton sur l'alchimie occupent d'ailleurs une place essentielle dans son inspiration et dans son œuvre. L'astrologie est de même présente dans les motivations de Kepler. Cette vision « globaliste » ou « holistique » est d'ailleurs traditionnelle en ésotérisme. Mais, pour notre siècle, c'est l'astronome anglais Jeans qui la ré-introduisit le premier dans le monde savant, en déclarant qu'il ne fallait plus considérer le monde, à la façon des classiques, comme une énorme machinerie dont on peut isoler, étudier et perfectionner localement les rouages mais bien plutôt comme un immense cerveau à fonctionnement unitaire où la

mémoire déjà, par exemple, n'est pas localisable. Sans qu'il s'agisse là d'autre chose que d'une affirmation d'ordre général encore peu susceptible, en tant que telle, d'orienter les recherches scientifiques, il n'en demeure pas moins qu'elle est en germe, radicale ou non, consciente ou non, dans un certain nombre de travaux contemporains tels que ceux du biologiste français Raymond Ruyer sur le néo-finalisme ou encore des physiciens Capra, David Bohm ou O. Costa de Beauregard qui les exposèrent en 1979 au Colloque de Cordoue, déjà mentionné[27], sans oublier la thèse d'Einstein sur l'espace-temps de la relativité générale qui n'est en lui-même qu'un éther universel indifférencié à l'opposé de la thèse plus classique de Mach pour lequel ce même espace-temps « ne peut être dissocié des êtres matériels ou particuliers qui le remplissent et d'une certaine manière le constituent[28] ». Toutefois, chez les savants, c'est dans l'ouvrage encore plus récent de l'astronome anglais Fred Hoyle : *The Intelligent Universe*[29] que se rencontre la formulation la plus avancée, ouvrage où l'auteur reprend sa thèse cosmologique de l'« univers stationnaire » présentée par lui dès 1949 et qui parut ensuite infirmée par la découverte des « quasars », mais se trouve ici réaffirmée. Fred Hoyle soutient la thèse de la panspermie, selon laquelle la « vie » ne serait pas née spécialement sur la Terre mais serait originaire de l'espace. En outre, pour lui comme pour Jeans, l'univers ne serait pas un simple processus mécanique, mais une intelligence universelle y serait à l'œuvre agissant en sens inverse de la marche du temps et que nous ne pourrions situer, en tant qu'hommes, que dans un futur infini : « Si les événements, écrit-il, pouvaient interagir non seulement du passé vers le futur mais aussi du futur vers le passé, le problème apparemment insoluble de l'incertitude quantique serait résolu. La matière vivante, au lieu de se désorganiser de plus en plus, recevrait des signaux quanti-

ques en provenance de l'avenir — l'information nécessaire à son développement. L'Univers ne serait plus condamné au hasard et au déclin, c'est au contraire l'inverse qui se produirait. » Enfin et surtout, cette conception a le grand mérite de contredire la théorie objectiviste naïve du *big bang* « originel », c'est-à-dire de l'explosion d'un « atome primitif » où se serait trouvée concentrée au commencement des temps toute la matière du monde, théorie accréditée par presque tous les savants actuels. Pour tout gnostique, cette notion d'une « origine » des temps est dénuée de sens : dans la sphère de la structure absolue, il n'y a ni origine ni fin, sauf par l'émergence du Moi transcendantal, mais celle-ci est intemporelle, et toutes les notions d'avant et d'après, d'en deçà et d'au-delà sont relativisées dans une perpétuelle néoténie.

De nombreux ordres de faits viennent aujourd'hui corroborer ces vues et seule une prudence « scientifique » bien compréhensible vient empêcher de pousser leur interprétation jusqu'à la formulation précise, dans l'absolu, de l'interdépendance globale. L'abondance des théories cosmologiques (Einstein-de Sitter, Milne, Hoyle) est un premier signe : il est vrai que ces théories restent contradictoires entre elles et que rien, dans la théorie quantique actuelle, ne permet même de trancher entre les thèses d'Einstein et de Mach sur l'espace-temps. Également significative, en théorie des systèmes et en biologie, l'utilisation des systèmes « ouverts » par opposition aux systèmes « clos » de la physique classique, mais ce pluriel en relativise la portée. De même la notion de *bootstrap*[30], mais lorsque celle-ci apparaît dans un contexte scientifique, il convient, dit le physicien Fritjof Capra, d'en indiquer les limites et le caractère d'approximation : elle ne décrit qu'un certain type de particules dites « hadrons » ou particules à interactions fortes. Là encore, la multiplicité n'est pas maîtrisée. La

science actuelle s'ouvre cependant de plus en plus au qualitatif, qu'on pourrait penser réservé à l'hémisphère du haut : on le constate notamment par le développement actuel de la topologie, dont les débuts sont d'ailleurs contemporains de ceux de la physique quantique. En microphysique, en même temps que de *non-séparabilité*, on parle de *synchronicité*, d'*a-causalié*, concepts cependant « impurs » ou « réductionnistes » en ce sens qu'ils réfèrent le supérieur à l'inférieur (comme d'ailleurs celui de *néguentropie*) : quand Jung et Pauli traitent de « synchronicité » ou d'autres d' « a-causalité », on pourrait croire qu'il existe des phénomènes « synchrones » ou « a-causaux » et d'autres qui ne le sont pas, alors qu'il s'agit dans les deux cas de deux façons irréductibles, en fait, de voir les *mêmes* choses. Saint Jean de la Croix disait déjà : « Il faut juger les créatures par Dieu et non pas Dieu par les créatures. » Maître Eckhart ajouterait que seul l'homme « détaché » qu'est le gnostique peut vivre *à la fois* dans l'intemporel et le temporel, dans l'instant, et dans la durée, ou encore, indifféremment, selon la matérialité ou l'immatérialité de l'être. L'interdépendance est au contraire plus nette et en tout cas mieux reconnue dans des disciplines comme la parapsychologie, l'astrologie et le domaine des phénomènes dits *fluctuants* auxquels le statut de sciences est toutefois officiellement refusé, car les données observables y dépendent de paramètres non dénombrables et non mesurables et concernent donc des situations non répétitives et non reproductibles à volonté, ce qui ne m'empêche pas, selon l'expérience personnelle directe que j'en ai acquise, de les savoir avérées. C'est même avec la plus ferme conviction que je pense que ces trois disciplines vont prendre, dans l'avenir le plus proche, un considérable essor et que c'est peut-être par l'exploration de leurs conditions d'expérimentation et de leurs limites de prédictibilité que la « philosophie des

sciences », ici encore moins qu'ailleurs démarquée de leur pratique tout court, va poser le mieux, pour l'abolir, le problème de son autonomie : une telle « philosophie » ne peut d'ailleurs être réellement conçue et développée que par les meilleurs praticiens de ces activités elles-mêmes. De ces trois disciplines, j'ai parlé abondamment dans d'autres ouvrages [31] et n'y reviendrai ici que dans la mesure où elles éclairent la problématique de la nouvelle Gnose. Aussi bien, l'essentiel, pour le moment, reste-t-il de savoir si ces « nouveautés » permettent d'effacer dans une certaine mesure la séparation que nous avons dite jusqu'ici radicale entre l'hémisphère des sciences et celui de la gnose. Disons tout de suite, et clairement, qu'il n'en est rien. Ce n'est *jamais* parce que l'on est un praticien averti dans une discipline dite parascientifique, marginale ou même révolutionnaire, que l'on est forcément aussi un homme de connaissance. Le saut dans le transcendantal a d'autres exigences que la foi dans une technique opératoire quelle qu'elle soit et les conceptions « partiellement » globalistes ou holistiques qu'elle engage. Rendant compte dans sa célèbre et discutable *Gnose de Princeton* (éd. Fayard, Paris, 1975) des expériences de certains physiciens américains, le biologiste Raymond Ruyer traçait lui-même les limites de sa « conversion » en refusant toute crédibilité à la télépathie. Et, certes, un « savant » peut admettre le principe de l'interdépendance universelle dans le domaine de la gravitation des corps matériels sans l'étendre à celui des sentiments et des pensées. De même, si éloignés soient-ils, personnellement, des deux extrêmes de la superstition et du charlatanisme, et si conscients qu'on les voie, dans leur sérieux, des limites de leur art, nous connaissons infiniment peu d'astrologues ou de parapsychologues qu'on puisse tenir pour des « sages ». Même les plus compétents des astrologues, par exemple, sont effrayés par le faux problème du détermi-

nisme et de la liberté, nous disons *faux* parce que la liberté, qui joue dans l'hémisphère du haut, ne limite en rien le déterminisme qui règne dans celui du bas et n'attend d'ailleurs nullement d'être « comprise » par lui. Dire que l'astrologie est déterministe, ou le contraire, ne signifie d'ailleurs strictement rien : au sens scientifique de ce mot, elle n'est pas *causaliste*, c'est tout. Mais prétendre, plus précisément, qu'elle ne peut pas, dans certaines limites, être *prédictive*, c'est-à-dire support de précognition, relève, si l'on peut dire, d'une méconnaissance encore plus essentielle, que révèle sa moindre pratique attentive, et il ne s'agit certes pas seulement de *coups heureux*. Aussi bien, lorsque des astrologues, même les plus éminents, reprennent la vieille formule scolastique : « les astres inclinent et ne nécessitent pas », en disent-ils trop ou pas assez. Trop parce qu'ils laissent croire ainsi à l'intrinsèque réalité d'un libre arbitre naïf impliquant un « choix » entre éventualités « indépendantes », ce qui contredit au principe de l'interdépendance universelle. Pas assez, en revanche, parce que, précisément, ils ne relativisent pas la notion même d'éventualité ou d'événement hors de l'atteinte desquels tout homme « sage » doit être capable de s'élever. Disons qu'ils se rassurent ainsi à trop bon compte : par cette prudente formule, ce n'est pas sur l'astrologie et ses limites qu'ils portent un jugement mais sur leur propre degré d'évolution et de compréhension d'eux-mêmes.

On peut se poser dès lors une question :

Constatant que ces débats, qui ne concernent au fond que les sciences et leur sont intérieurs, restent étrangers à la véritable gnose, faut-il que le gnostique s'y intéresse, y prenne part ou même parti ?

Un ésotériste réactionnaire comme René Guénon qui tenait la science occidentale pour « contre-initiatique » n'hésiterait pas à répondre ici par la négative[32]. Nietzsche de même, qui, vivant à l'époque du scientisme triomphant,

considérait que le savant moderne n'était qu'un philosophe « resté à l'état de chrysalide », et ajoutait : « Si l'on estime qu'en usant de ce terme je suis injuste [...] c'est qu'on ignore ce qu'est un philosophe : non seulement un grand penseur mais un homme véritable. A-t-on jamais vu un homme véritable naître d'un savant ? »

Ma conviction va tout à l'inverse, et cela pour la raison que la science, depuis le début du siècle, a *doublement* changé. D'abord elle connaît une crise fondamentale sans précédent que ne peut pas ne pas bouleverser l'esprit de certains savants. D'autre part et surtout, son caractère démiurgique la met, pour la première fois dans l'histoire, devant le problème de sa responsabilité directe dans la gestion de l'*universalité* de la vie et de la mort. De la vie, par les manipulations génétiques. De la mort, par le déchaînement des forces nucléaires.

Sur le premier point, bien que je sois obligé de nuancer mon propos, je ferai une observation liminaire qui me paraît décisive : un mystique n'est pas qualifié pour en juger. Si la connaissance et la compréhension des sciences ne conduisent pas nécessairement à la gnose, leur ignorance en écarte au contraire à coup sûr. Cela dit, il faut sans doute commencer par distinguer, concernant les répercussions de la crise actuelle, entre les mathématiciens « purs » et les physiciens. La crise du fondement des mathématiques, qui est celle du « panlogisme », remonte déjà au début du siècle et a été plutôt suivie, au début des années quarante, d'un mouvement de repli des mathématiciens sur des positions formalistes moins ambitieuses mais totalement agnostiques, en sorte que s'il y a des « croyants » parmi ces savants, ce sont plutôt des dévots qui continuent à séparer en eux, comme au Moyen Age, l'homme de raison et l'homme de foi. La crise des sciences de la nature est plus récente. Elle porte sur des notions que le logicien purement formel n'a

pas à connaître : l'objectivité, la causalité. On ne peut pas ne pas noter chez certains physiciens une ouverture vers un certain néo-gnosticisme dont les fondements métaphysiques sont sûrement mal assurés mais n'en indiquent pas moins la naissance d'un courant de pensée. Bien entendu, il ne s'agit là que d'une *très faible* minorité. Aux tribunes officielles, le scientisme est toujours arrogant, il ne sait pas encore qu'il est entré en agonie, mais l'inculture des hommes politiques dispensateurs de subventions et de chaires lui assure encore quelques décennies d'artificielle survie. C'est peu, devant l'histoire. Mais, à force d'avoir entretenu la scission du savoir et de l'être, le savant occidental de l'âge classique en arrive aujourd'hui à ce stade ultime du conservatisme et de la régression où il affirme contre toute évidence que la science ne peut progresser qu'en approfondissant ce qu'elle sait déjà. « Si la télépathie existe, dit Jean Rostand, c'est toute la science qui s'effondre. Donc elle n'existe pas. » Mais il se produit aujourd'hui un fait capital. Indépendamment des difficultés que rencontre la science occidentale pour faire rentrer ses récentes découvertes dans son ancien cadre conceptuel, son épistémologie va devoir affronter à brève échéance les modes de pensée d'autres civilisations qui lui sont absolument étrangères. La récente entrée de la Chine dans le concert des nations tend à provoquer une lente homogénéisation de l'hémisphère Nord qui va poser à l'Occident, comme énigme majeure, entre bien d'autres, la question de la valeur ontologique du *Yi king*. Le physicien américain Fritjof Capra parle déjà du *Tao de la physique*. Nous saurons bientôt s'il s'agit là de quelque bâtardise californienne ou d'un signe décisif à tel ou tel savant occidental « avancé » : est-il capable de transformer sa façon de *faire* en façon d'être dans le même temps où le scientiste « attardé » régresse de cette même façon de faire à une façon de *ne pas être*[33] ?

Le deuxième point pose le problème ontologique et le problème éthique d'une façon encore plus pressante. Jamais lien plus direct ne se trouva établi entre le savant lui-même et la notion d'une interdépendance universelle que la science ancienne se faisait au contraire un principe d'éluder. Jamais non plus divergence plus explosive ne s'est produite au sein de la science. Il s'est formé en effet et il se forme de plus en plus deux catégories de « scientifiques », les « savants » proprement dits qui redeviennent aussi des *penseurs,* et les « techniciens » de plus en plus enivrés de technique et pour lesquels l'interdépendance universelle est une notion non seulement éludée mais ignorée. Pour ces derniers, la technique s'institue comme fin en soi, sans considération de valeurs extrinsèques. Tandis qu'on pouvait jusqu'ici concevoir le monde comme action et pensée, ou encore comme volonté et représentation, le technicien ne reconnaît plus que l'action et la volonté seules, ce qui signifie qu'il ouvre le règne de l'*action pour l'action* ou de la *volonté de volonté,* dont l'aspect proprement prométhéen poussé à un perpétuel paroxysme ou à une fuite en avant indéfinie est un irrémissible péché contre l'esprit. Lorsqu'il se coupe de toute réalité naturelle et ne vit que par soi et pour soi, le formalisme mathématique se révèle alors clairement pour ce qu'il est : un simple outil au service de la technique devenue folle. Au contraire, le véritable savant, même s'il se trouve de la même façon que le technicien devant des appareils et des calculs, se place *aussi* devant sa conscience. Lorsque lui est donnée la capacité d'*inventer* de nouvelles vies, des plus monstrueuses jusqu'aux plus géniales, tout en sachant que la monstruosité et le génie, par essence non définissables et non maîtrisables, risquent d'échapper à son contrôle, et lorsque, inversement, toujours devant ses calculs et ses appareils, la capacité lui est également donnée, par une décision personnelle non moins

irréversible, de *tout ramener au néant,* par l'atomisation du monde, aucun principe d'objectivité scientifique ne tient plus, et ce qui fait problème n'est plus alors le statut de la science et de ses voies, mais celui du savant lui-même et de ses fins. Comment serait-il possible que cette situation ne crée, au moins chez les plus conscients, un vertige qui pour n'être pas physique mais métaphysique n'en procède pas moins d'une angoisse analogue à celle du promeneur s'angoissant devant un abîme ? On sait que le vertige naît de la contingence des possibilités contradictoires qui s'offrent alors, en sorte qu'il ne provoque nullement la *peur* (qui excite les réflexes de défense) mais justement l'*angoisse* (qui les inhibe), car on a peur de *quelque chose,* mais on s'angoisse *devant soi.* L'analyse du vertige à laquelle j'ai procédé dans le premier tome de mes Mémoires (*Un faubourg de Toulouse,* Gallimard, 1971, pp. 210-215) va tout à fait à l'opposé, quant à sa conclusion, de celle que Sartre expose dans *L'Être et le Néant.* La résolution du vertige (le recul du promeneur s'éloignant de l'abîme) reste pour Sartre aussi contingente que les possibilités contradictoires qui l'ont précédée. Sartre ne parle, il est vrai, que du vertige physique. Que peut-il en être pour le vertige métaphysique ? Certains savants, comme Bertrand Russell, ont cru s'en sortir en proposant naïvement la constitution d'un gouvernement mondial « éclairé » ou l'institution d'un « tribunal des peuples ». Einstein et Oppenheimer ont été déjà plus ouverts à la compréhension d'un drame qui ne peut recevoir, en aucune façon, une solution collective, car il n'existe pas et il n'existera jamais de société idéale, et la science par soi et en soi est inconvertible : elle ira toujours de l'avant d'une façon aveugle, car il est dans la nature même de l'esprit d'abstraction et de formalisation de s'intensifier toujours plus, en sorte qu'à brève ou à longue échéance, il est dans la vocation même de la science d'éluder

tout problème éthique et ontologique et de s'installer dans l'infinité des possibles comme dans un *champ de jeu* où la vie et la mort se disputent toujours à chances égales et indéfiniment renaissantes. Que peut-on alors espérer sinon que le problème de conscience ainsi posé se transformera, au moins chez certains savants, abruptement, en problème de *la* conscience elle-même, ce qui les ouvrira à une possible conversion transcendantale. Cela ne veut pas dire que tel ou tel savant suspendra ou arrêtera ses recherches et reculera devant ses « responsabilités », ce qui, quant au destin de l'humanité, serait d'ailleurs d'effet nul, car ce qu'il ne cherchera plus d'autres le trouveront. Cela signifie qu'il assumera la science comme connaissance, j'entends connaissance du bien *et* du mal, comme il se doit, et même *au-delà* du bien et du mal, comme il se doit aussi. Que la science soit toujours capable, comme l'épée du héros mythique, de guérir les blessures qu'elle fait, n'est cependant qu'une échappatoire, car, des blessures, la science en fera toujours de nouvelles, et de plus cruelles. Mais si la volonté de puissance nietzschéenne n'est pas une expression vide de sens, c'est la faim de connaissance qui aujourd'hui en résout le problème. Nous sommes ici à l'opposé du non-agir. Peut-on encore parler de sagesse, de sérénité? Que deviennent les notions de « responsabilité », de « loi morale »? Par quelles voies particulières le savant recevra-t-il l'appel de l'être? Et pour quelles fins ou quelle absence de fin? Ce sera l'objet de notre dernier chapitre. Mais c'est de par notre position, justement, de gnostiques *occidentaux*, que nous avons nous-mêmes à assumer positivement ce problème, car la gnose n'est pas pour nous un lieu de refuge, de désintérêt, de repliement contemplatif, de désincarnation, et, devant la science et les savants, nous avons à agir de façon *militante*. Même si nous disons l'état gnostique intemporel, son approche implique, selon les temps, la compré-

hension de ces temps eux-mêmes et l'évaluation de ce qu'ils contiennent de spécifique et d'irremplaçable pour l'humanité dans son ensemble, dont l'esprit, lui-même considéré comme un Tout, doit être à son tour alimenté et « intensifié » par les rapports circonstantiels, si infimes, si disparates soient-ils, de chacun et de tous. Toute époque, disait Husserl, a vocation d'être une grande époque, mais il lui faut découvrir la nature et les voies de cette vocation, la nôtre souffrant, à cet égard, de vivre sur des idéaux non clarifiés. Le savant actuel est, dans son intimité, le lieu d'un conflit privilégié, en ce sens qu'il atteint un paroxysme dont on peut dire qu'il est en ce moment même *implosif*. Peut-être peut-on alors admettre à titre d'encourageante hypothèse que ces savants, se voyant confrontés à des énigmes bien plus ontologiques et éthiques que scientifiques, mais exigeant une concentration de leur puissance d'être qu'aucune science ne demanda jamais, présentent au fond d'eux-mêmes toutes les conditions requises pour ce genre de mutations soudaines qui viennent du fond des âmes, invisiblement, ajouter à cette intensité de la connaissance dont il appartient sans doute à chaque âge de l'humanité d'élever, de façon transprométhéenne, le niveau.

Cette intensité, certes, n'est pas mesurable. On ne lui connaît pas de mètre étalon. Et, d'ailleurs, on ne construit pas l'infini par étapes. Mais au-delà de la construction, il y a, dirait Husserl, la constitution. Au-delà de la démonstration, la « monstration ». C'est même ce qui devrait faire, aux yeux des savants, l'importance initiatique de Husserl qui fut lui-même à ses débuts, ne l'oublions pas, un mathématicien en tant qu'assistant de Weierstrass. Et, si, selon le mot de Kant, on ne peut pas « raisonner » sur le Tout, toute la tradition gnostique enseigne en revanche qu'on peut le *vivre* par une expérimentation intérieure dépassant et intégrant les « raisons » : on tend ainsi à cet

état que Mircea Eliade a proposé de nommer d'*enstase*, par opposition à l'état d'*extase* des mystiques. Ces deux états sont également intemporels, mais l'être, chez le mystique, est « ravi » hors de soi, tandis que, chez le gnostique, il se concentre en soi avec une densité elle non plus sans mesure possible. C'est dans cette plénitude de l'*instant* que se trouvent résolues toutes les contradictions et effacées toutes les craintes. Aussi, après avoir traité pour être aussi clair et complet que possible la question de l'échec désormais historique du *panlogisme* rationaliste, serons-nous amenés à aborder le problème spécifiquement gnostique du *présent vivant* qui commande l'accès à la situation clé de la gnose, celle de la *transfiguration*[34].

Conversion transcendantale du panlogisme

A défaut de pouvoir le faire sur le Tout, peut-on raisonner sur l'*infini*? C'est au fond ce qu'a tenté, au début du siècle, la moderne « théorie des ensembles ». Peut-on conceptualiser dans l'hémisphère du bas de la « structure absolue » *l'ensemble infini des relations* qui s'établit progressivement, niveau après niveau, dans des sphères d'appartenance propre de plus en plus amples et dans des systèmes de plus en plus intégrants? Peut-on dégager de cette infinité une notion de *fin* qui ne soit pas absurde?

Les notions de base sont ici celle d'*élément* et, dans la terminologie de von Neumann-Bernays-Gödel par exemple, celle de *classe*. Considérons alors deux classes constituées respectivement par des éléments représentés, pour la première, par des lettres majuscules, A_1, A_2, A_3, etc. et pour la seconde par des lettres minuscules, a_1, a_2, a_3, etc. Pour fixer les idées A_1, A_2, A_3, etc. peuvent être des droites, a_1, a_2, a_3, seulement des points, mais ce ne sont là que des

illustrations commodes dont le pouvoir d'abstraction doit pouvoir se passer. Pour rendre compte des rapports entre les deux classes, nous dégagerons des *relations* dont voici deux exemples : 1) Deux éléments *A* et *a* sont ou ne sont pas dans une certaine relation logique R (*A a*). Dans le cas des droites et des points, cela revient à dire : la droite *A* passe ou ne passe pas par le point *a*; 2) On peut toujours trouver un élément *A* et un seul qui soit avec deux *a* différents a_1 et a_2 dans la double relation R ($A\ a_1$) et R ($A\ a_2$). Dans le cas des droites et des points, cela revient à dire : il existe une droite et une seule qui passe par deux points donnés, ou encore : deux points déterminent une droite. Nous voyons déjà que les deux relations précédentes considérées ensemble et indépendamment de toute illustration matérielle balaient un « champ logique » ayant ses propriétés propres qui peuvent être *déduites* des deux premières, ce qui détermine un *ensemble* dont les deux relations constituent alors les axiomes de base. En recherchant en effet d'un point de vue exclusivement logique s'il peut arriver que deux *A*, A_1 et A_2 distincts, soient dans la relation R avec le même *a*, on voit qu'il n'y a que deux possibilités : ou bien, il y a un seul *a* en relation R avec A_1 et A_2, ou bien il n'y en a aucun. Dans notre exemple concret : deux droites de l'espace se coupent en un point et un seul, ou bien ne se coupent pas. Mais bien d'autres propriétés *logiques* pourraient également être dégagées. C'est ainsi qu'en 1899 le grand mathématicien allemand Hilbert a procédé à l'axiomalisation rigoureuse de la géométrie euclidienne afin d'en débarrasser les fondements de toute considération intuitive (ou matérielle) non formalisable et démontré, dans ses *Grundlage der Geometrie*, qu'un total de 21 axiomes était nécessaire et suffisant pour en contenir tous les théorèmes. Quand j'étudierai le problème de la transfiguration, je montrerai que ce même système d'axiomes, *à condition d'y respecter rigoureusement la forme des*

relations, peut s'appliquer moyennant le changement des éléments de base en d'autres éléments, à d'autres géométries. Il suffit d'un dictionnaire convenablement choisi pour que toute vérité euclidienne, la traduction effectuée, présente un visage non euclidien. On s'aperçoit alors que les mathématiques deviennent indifférentes à la *nature des choses* pour ne s'attacher qu'à leurs relations. Cette observation marqua historiquement la naissance d'un certain impérialisme du formalisme. En effet, tout de suite après Hilbert, d'autres mathématiciens menèrent à bien un travail analogue dans toutes les branches des mathématiques, et l'arithmétique, l'algèbre, la théorie des groupes, etc. furent à leur tour axiomatisées. Prenant comme point de départ un ensemble d'*éléments* de nature indéterminée mais entre lesquels un système de *relations* existait, toutes les autres propriétés de la théorie ou de la région scientifique étudiées s'en déduisaient par le seul emploi des règles de la logique formelle. Il en résulta un nouveau système de classification. Alors que les mathématiques avaient depuis longtemps dépassé le stade empirique, leur classification interne en régions (algèbre, géométrie, etc.) était demeurée à ce stade. Mais ces anciennes régions, qui étaient évidemment liées à une essence (par exemple, la région arithmétique nombrante des objets nombrés était liée à l'essence dite nombre ordinaire), se trouvaient désormais considérées à leur tour comme faits ou objets, c'est-à-dire reprises dans une nouvelle classification et subsumées sous l'essence de nouvelles régions proprement structurelles : structures *algébriques,* structures *topologiques,* structures d'*ensemble ordonné,* etc. A ce stade, et bien que les premiers ensemblistes, tout occupés à leur tâche technique, ne se le soient pas posé, un problème devait fatalement apparaître : ce processus de « sublimation » allait-il pouvoir continuer indéfiniment? En d'autres termes, même lorsque tout individu local a été pris dans ce

processus et se trouve déjà impliqué dans une formalisation avancée, peut-on *toujours* penser que l'ensemble de ces individus locaux fait encore partie d'une globalité encore plus formalisable ? Le local n'est-il ainsi formalisé que pour obliger le global à l'être aussi dans un mouvement gagnant de proche en proche des parties au tout ? C'est le problème dit de l'achèvement et ce fut alors que se noua ce que l'on a appelé la « crise » de la théorie des ensembles. Il faut bien se rendre compte, avant d'aller plus loin, que les résultats acquis dans l'hémisphère du bas de la structure absolue et par lesquels se mesure l'efficacité de la science avaient toujours jusqu'ici impliqué le respect d'un principe de *localité*. En ce point, l'impression d'inachèvement que donne toute science tient à cet aspect historico-téléologique dont Husserl faisait également une nécessité et un mérite pour la démarche phénoménologique elle-même, dont les analyses constitutives sont forcées d'entrer dans ce mouvement. Mais, d'une façon générale, et malgré cette relativité qui la fait dépendre du mouvement du temps, toute science paraît contenir un pouvoir anticipateur qui n'est que l'expression de sa perpétuelle congruence à une réalité qui se *découvre* au fur et à mesure que la science s'invente. Admettons pour le moment l'indéfinité de cette congruence sans procéder à sa réduction eidétique, c'est-à-dire sans lui demander, s'il existe, le secret de sa validité. Jusqu'ici, dans une vision naïve qui se contente de *voir* sans *se* voir, et contrairement aux affirmations des actuels scientistes qui veulent nous faire croire que la science n'avance qu'en *fouillant* dans ce qu'elle sait déjà au lieu de grimper vers ce qu'elle ne sait pas encore, l'on peut même dire que l'invention précède toujours la découverte[35]. De même que les constructions formelles de la géométrie euclidienne ont servi de moule à la réalité de la physique newtonienne (par exemple les sections de cône sont devenues les orbites des corps célestes), et que

le groupe de transformation de Lorentz a servi de cadre mathématique à la physique einsteinienne, ou encore les équations de l'espace de Hilbert et les calculs de Schrödinger aux phénomènes de la physique quantique, que peut-il en être quant à l'adéquation finale des structures formelles dans leur éventuelle indéfinité ? La notion naïve d'un Dieu mathématicien ou d'un monde idéal des essences habite cette projection. Ce que l'on a appelé en son temps la crise de la théorie des ensembles, aujourd'hui clarifiée, est à ce sujet riche d'enseignements dont l'intérêt n'est pas seulement historique. Il nous faut donc revenir sur cette époque charnière de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ où tous les problèmes de la science semblent s'être brusquement renouvelés comme s'il fallait, dans l'histoire invisible, qu'émerge à nouveau le problème sempiternel des rapports de la science et de la connaissance.

Il est dans la nature de toute formalisation de prétendre se couper de l'intuition sensible qui la porta et de se vouloir totalitaire, c'est-à-dire se suffisant par soi, comme il advient d'ailleurs aussi, *mutatis mutandis,* dans les formalismes esthétiques. De même que la géométrie euclidienne s'était voulue absolue et prétendait rendre compte des propriétés de toute figure étendue, de même la nouvelle axiomatique a voulu terminer d'un coup la mathématisation du réel en épuisant les mathématiques dans la logique dite *pure.* A son propre niveau, la crise de l'axiomatique peut être rapportée à la même cause profonde que celle de la géométrie euclidienne : *un passage paroxystique à la limite de l'ampleur.* La crise de la géométrie euclidienne s'était trouvée liée à une conception non dialectique du point. Si, par un point, on ne peut mener qu'une parallèle à une droite donnée, c'est que ce point ne vit dans cette direction qu'en mode d'ampleur, ce qui n'est concevable que dans un espace homogène et isotrope où tous les points ont les mêmes propriétés ainsi

que toutes les directions. Dans un tel espace, un point, en tant que lieu de rencontre d'une infinité de droites équivalentes, totalise, certes, des ampleurs et devient, en tant que totalité, centre d'intensité, mais rien ne le distingue de tout autre point, et le monde ne consiste plus en une infinité de possibles mais en un seul perpétuellement répété. On voit quelle métaphysique se cache sous la conception de l'homogénéité ou de l'isotropie. C'est celle de la monade leibnizienne, par opposition à celle de la substance une mais globale de Spinoza, dont la manifestation dans l'attribut de l'étendue ne peut être qu'absolument anisotrope, c'est-à-dire se rapporter à un espace incluant une infinité de modes [36]. L'espace de Spinoza est par avance riemannien [37]. Dans cet espace hétérogène et anisotrope tout point est aussi le lieu de rencontre d'une infinité de droites, mais absolument non équivalentes, et doit donc être considéré non seulement comme intensité mais comme intensité d'intensités. Le point y est, par essence, le lieu de la non-répétition. Et il faut alors que par un point on puisse mener une infinité de parallèles à une direction donnée, car cette direction fixe ici un mode d'intensité, non d'ampleur, que le point, en tant que lieu de rencontre d'une infinité de directions, intensifie infiniment. Ainsi la géométrie euclidienne ne peut être qu'un degré de la géométrie totale, un degré de l'intensité sur l'échelle absolue de l'intensité d'intensité. Or, en axiomatique, l'extension idéale de la notion de relation logique se développe exactement comme celle du point en géométrie euclidienne et se trouve finalement frappée par la même insuffisance. Nous nous trouvons ici dans le deuxième attribut de la déité, non plus celui de l'étendue, celui de la pensée ou l'élément ultime (ou l'atome initial) n'est plus le point mais la relation. Dans la relation sont en présence la classe et l'élément, ou encore l'objet et son attribut, le sujet et son prédicat [38]. De même que la géométrie euclidienne

avait inconsciemment dissous la dualité des deux droites parallèles équivalentes et indéfiniment équidistantes qu'elle postulait, de même les théoriciens de la formalisation « pure » ont inconsciemment tendu à dissoudre le dualisme relationnel entre la classe et son élément, l'objet et son prédicat, et à considérer ces termes comme commutatifs : ils les ont coupés de tout substrat matériel susceptible d'établir entre eux un *sens* irréversible. C'était formellement possible, puisque la théorie des ensembles ne connaît plus d'objets, rien que des signes littéraux et des copulatives idéographiques comme le signe « égale » ou le signe de l' « implication ». Cette conception marqua la période naïve de la théorie des ensembles au sens où la géométrie euclidienne avait été aussi une géométrie naïve. Elle consista dans une aliénation systématique du matériel sous le formel. C'est pour avoir poussé cette aliénation à sa limite d'ampleur que l'œuvre de Russell et de Whitehead a, dès ce moment, dévoilé la nature exacte de la crise de l'axiomatique, et les précautions que durent prendre dès lors les formalistes « purs » constatant en fait un *recul* devant le résidu permanent d'opacité que leur opposait, à n'importe quel stade, le réel. En fait, les formalistes « purs » n'ont pas résolu la crise, ils ont renoncé à leurs prétentions. En 1913, en essayant de rendre leurs *Principia mathematica* totalitaires, Russell et Whitehead avaient étendu la notion d'axiome d'une façon ultime. Le logicien suisse Gonseth[39] note que cette notion s'est sans cesse transformée au cours des temps. Pour Platon, c'est une vérité en soi, reflet des archétypes éternels, pour Poincaré une convention a peu près librement consentie, pour Zermelo, au sein du système de base, une partie intégrante d'une définition explicite. Mais Gonseth fait remarquer avec raison que toutes ces conceptions ont ceci de commun qu'elles ne voient de l'axiome que la partie tournée vers le formel et qu'elles lui confèrent une nature

idéale. En revanche dans notre conception historico-téléologique, il est toujours à mi-chemin entre le formel et la description du réel. Il est le produit de notre activité créatrice affrontant un monde lui-même intentionnel. S'il s'inscrit en permanence dans un essai de généralisation ou d'anticipation, s'il tend à une intégration d'ailleurs imprévisible bien que toujours recherchée et s'il participe ainsi d'une structuration dont l'ambition d'être congruente au monde est, dans la vision naïve, toujours injustifiable mais n'est jamais restée injustifiée, il ne peut être question pour nous de le détacher des choses sur lesquelles il fonde sinon sa légitimité, du moins sa signification. Or, c'est cette dualité qu'un formalisme vraiment totalitaire espérait résorber. La condition en est simple : il faut que l'axiome cesse d'être une relation entre un élément et une classe mais seulement entre deux signes abstraits *commutables à volonté,* il faut que la liaison qu'il exprime soit *non prédicative,* c'est-à-dire qu'elle ne se réfère à aucun sens d'implication et ignore la notion d'objet elle-même. Mais il est aisé de montrer que ce passage à la limite, si l'on reste dans l'hémisphère de la science, conduit à une absurdité. Empruntons d'abord à Gonseth un exemple « purement » formel en considérant un attribut A possédé par certains objets. L'attribut contraire, dit non-A et représenté idéographiquement par $\bar{A}$, sera tel qu'un objet possède l'un *ou* l'autre mais pas les deux ensemble. Soit x un élément de la classe d'objets définie par A. A(x) est alors une fonction logique couvrant un certain champ du réel, et par conséquent A(x) et $\bar{A}(x)$ ne peuvent exister ensemble. Or voici un raisonnement qui détruit cette antinomie. Si, en effet, nous formalisons sans précaution, rien ne nous empêche de remplacer dans $\bar{A}(x)$ la variable x par le symbole arbitraire A lui-même. On obtient ainsi une certaine fonction de A que nous appellerons T(A) et on a :

$$T(A) = \bar{A}(A)$$

mais si on fait maintenant A = T on obtient :

$$T(T) = \bar{T}(T)$$

ce qui met en évidence l'absurdité annoncée, puisqu'une fonction ne peut être équivalente à sa négation. Le vice du raisonnement vient évidemment de ce qu'on a fait simultanément A *objet* et *attribut*, et qu'il faut donc soumettre les notions générales de classe et d'attribut à certaines conditions restrictives ne permettant pas ces permutations. Mais, dans un examen plus radical, on peut se demander si, bien plus que ce manque d'explication de la relation, ce n'est pas la *linéarité* même de celle-ci qui est en cause. Toute la logique de la quantité sur laquelle se fondent les mathématiques est une logique linéaire où l'on tient pour évident, par exemple, que la partie est plus « petite » que le tout. En d'autres termes, la formalisation totalitaire de relations n'est possible que dans une logique transcendantale, où les prédicats A et $\bar{A}$ ne sont pas forcément contradictoires puisque tout y est dans tout. Mais c'est alors la notion même de relation qui perd tout support.

Ce sont Russell et Whitehead eux-mêmes qui ont d'ailleurs mis en évidence ces difficultés devenues célèbres, en leur temps, sous l'appellation d' « antinomies » de la théorie des ensembles qui apparaissent presque aujourd'hui, aux logiciens et aux mathématiciens, comme des curiosités archéologiques mais dont ils ne méconnaissent le sens profond que parce qu'ils ne font pas saut dans le transcendantal qui, seul, le leur livrerait. Supposons qu'un bibliothécaire pointilleux veuille dresser le catalogue de tous les catalogues ne se mentionnant pas eux-mêmes, faut-il ou non que celui-ci se mentionne lui-même ? S'il se mentionne, c'est qu'il appartient, par son inscription, à la catégorie de ceux qui ne se mentionnent pas, ce qui crée une absurdité. S'il ne se mentionne pas, c'est qu'il est un catalogue qui, ne se mentionnant pas, devrait être mentionné, ce qui crée une

autre absurdité. On admire que des savants confirmés se soient consacrés à de telles élucidations, qui n'ont été rendues nécessaires que parce que l'on a confondu la destination du catalogue et le catalogue lui-même, c'est-à-dire la signification et le signe, ou, encore une fois, le prédicat et l'objet. C'est l'existence même du catalogue qui répond. Il se donne, sans plus de précaution, *nom* de catalogue, et *devant ce nom,* la logique devient une science vaine. Le catalogue se donne un droit à l'existence « supérieur » à celui que la logique prend de lui interdire cette existence. Comment même continuer à *raisonner* si l'on pose le problème similaire mais encore plus fantasmagorique de l'homme chargé de nourrir tous les hommes ne se nourrissant pas eux-mêmes? Doit-il se nourrir lui-même? S'il se nourrit, il contredit à sa « définition ». S'il ne se nourrit pas, il y a contredit aussi, mais en plus, dans ce cas, il meurt. C'est donc que le monde de la logique « totalitaire » n'a rien à voir avec le *monde de la vie.* Retenons cette expression que je souligne avec intention, car, ainsi déterminée par opposition au monde de la logique, elle va nous aider à comprendre un des thèmes les plus controversés, les plus fondamentaux du dernier Husserl. A ce degré de prétention de la logique, les exigences du « mental » sont contredites par celles du corps physique. Autrement dit, la *praxis,* ici encore, l'emporte. Et, en fait, je n'aurais pas pris un si long chemin pour en venir à ce qui ne fut, en définitive, vers 1910, qu'une autre mise en forme du problème de l'âne de Buridan ou du paradoxe du menteur, si ne se trouvait pas ainsi illustré le problème de la conversion même du logicien en proie au vertige que peut créer en lui le principe de l'interdépendance universelle quand celui-ci vient peupler l'hémisphère du bas d'une infinité irréductible, inintégrable de relations. Car, certes, ce n'est pas son mental analytique qui va le pousser à sa conversion. L'intention de conversion *ne peut pas* venir de ce

niveau de l'être. Dans le cas ci-dessus rappelé, l'homme se nourrissait non par raison mais par besoin. C'était son corps de chair qui commandait. Si le besoin de cohérence logique de cet homme se prenait pour fin, on le tiendrait pour fou, et cette intention de cohérence serait justement baptisée incohérence[40]. Nous retrouvons ici la loi de l'*intensité* de conscience formulée par Claparède : l'individu prend conscience d'une relation d'autant plus tard que sa conduite a impliqué plus tôt et plus longtemps l'usage automatique de celle-ci. Le retard est la forme quantitative que prend l'intensité. Il est lié au phénomène général de la néoténie.

Pour sortir de l'ultime antinomie (celle de l'ensemble de tous les ensembles ne se contenant pas eux-mêmes comme élément) qui compromet comme logiquement contradictoire la notion d'ensemble infini (ce qui conduit à déclarer non formalisables des propriétés d'un objet qui seraient solidaires d'un ensemble infini non dénombrable ou impossibles à construire en un nombre fini d'étages), on sait que Russell et Whitehead ont proposé leur *théorie des types* qui vient s'adjoindre de façon restrictive à la logique dite pure pour lui imposer un ordre dont on ne peut contester qu'il soit au fond empirique. Entre « formalistes » et « intuitionnistes », cette théorie ou d'autres, plus flexibles, qui lui ont été opposées, ont fait l'objet de longues controverses sur lesquelles nous n'insisterons pas ici. Il a fallu attendre Gödel et son théorème d'incomplétude pour que les théories ensemblistes sortent dans les années trente de leur période de naïveté, mais ce ne fut que par une sorte de démission des formalistes admettant enfin que les mathématiques reposent sur un fond métaphysique irréductible à la logique analytique. Ainsi la science s'est mise, dans son ensemble, à l'écart de toute considération d'interdépendance universelle. Cette inévitable rupture avec l'ontologie est l'une des principales

raisons de la stérilité de l'épistémologie occidentale contemporaine.

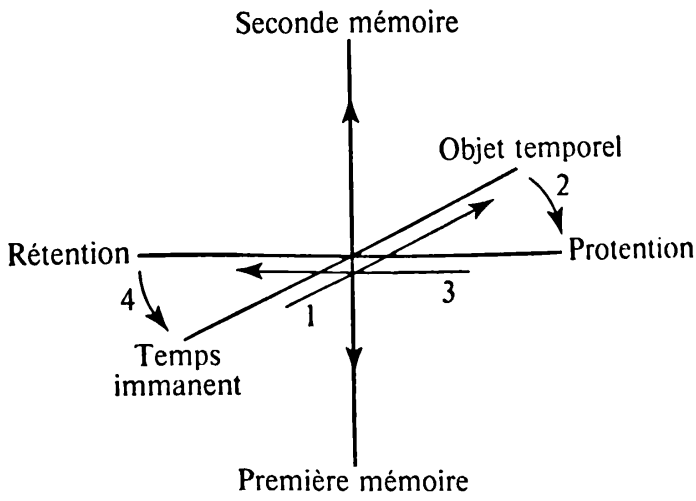
La dialectique du moment présent

Pas plus que l'infini, la transcendance ne se parcourt par étapes, l'éternité non plus. La scolastique commente : « *Aeternitas non est temporis successio sine fine, sed nunc stans* » : l'éternité n'est pas la perpétuité, le vécu de l'intemporel ne peut s'éclairer que par la dialectique du « moment présent ». Dans la vision naturelle, sur le fond du temps immanent, tout moment « isolé » apparaît comme récapitulant et par conséquent intégrant un passé, mais, « en même temps », comme mordant sur un avenir et par conséquent le différentiant[41]. Telle est l'application la plus générale de la double fonction à la fois réductrice et intégratrice de nos sens. La distance entre le passé et l'avenir est donc elle-même double : elle est constituée par les deux « sous-moments » ou intervalles « abstraits », passé-présent et présent-avenir qui séparent ce que Heidegger appelle les trois ekstases du temps. Le moment présent traverse ainsi une double transcendance. Dans la première, nous nous voyons *progresser* d'un passé construit comme une suite additive, une collection statifiée d'états parcourus en mode d'*ampleur* vers un état présent qui les cristallise et les fond tous ensemble et se trouve par conséquent vécu en *intensité*. Dans la seconde, nous nous voyons au contraire *régresser* d'un état futur et global restant à vivre, et projeté par conséquent devant nous en mode d'*intensité*, vers un état présent venant s'ajouter en mode d'*ampleur* à l'ampleur passée bien qu'il intensifie lui-même cette ampleur. Finalement la double transcendance se donne comme la crucifixion d'une ampleur et d'une intensité présentes sur une

ampleur passée et une intensité à venir. Cette image est celle de la structure absolue elle-même.

J'espère ne pas trahir le sens du vocabulaire employé par Husserl dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps*[42] en nommant *rétention* ce qui nous permet, dans le même instant, d'intégrer le passé, et *protention* de différentier l'avenir. Comme précédemment, le cercle équatorial de la structure est alors animé par deux couples d'oppositions, d'une part celui des *objets temporels* s'enlevant sur le fond indistinct du *temps immanent*, d'autre part par la *protention* (analogue ici, de par sa fonction réductrice, à l'organe des sens et la *rétention* (analogue de par sa fonction intégratrice au corps global). L'hémisphère du bas est occupé par la suite apparemment irreliée des « événements » tels qu'ils ont été vécus au moment où ils se sont produits : c'est le domaine de la mémoire naïve ou naturelle, que nous nommerons ici *première mémoire*. Les « événements » ont, dans l'instant de leur venue, la même fonction expérimentale et pédagogique que les « outils » de la fig. 1. L'hémisphère du haut en revanche est occupé par le sens que nous donnons à ces

Fig. 4



mêmes événements, un sens que nous nous efforçons de rendre cohérent et même unitaire comme celui que nous voudrions voir prendre à notre vie elle-même. Il nous faut étudier ici la généalogie de ce sens qui se confond avec la genèse de notre Moi, et trouver les désignations qui conviennent pour cet hémisphère du haut et le centre de la sphère elle-même. Nous verrons que nous tendons ainsi au surgissement d'une *seconde (et dernière) mémoire.*

Revenons tout d'abord sur les deux transcendances que traverse le « moment présent ». Selon la vision naturelle, toute transcendance est vide. Traverser le « moment présent » con-somme donc deux vides. Comment ce double vide qui sépare notre avenir de notre passé peut-il alors se transformer en plein et nous constituer ? Du vide on ne peut rien tirer, de l'addition de deux vides non plus : par essence le vide est vide. Le fait est qu'il ne s'agit pas ici d'addition : ces deux vides ne sont pas additifs, c'est même leur différence de nature qui crée la positivité de leur ensemble. Tout se passe comme si le second était non pas *plus* vide que le premier, ce qui n'aurait pas de sens, mais mieux *vide,* cette différence qualitative entre un « mieux » et un « plus » étant justement ce qui fonde notre élan vital. Mais comment pouvons-nous prendre conscience de ce mieux alors qu'en réalité ce second vide n'est pas encore *notre* vide et même ne le sera jamais puisqu'il nous reste à le vivre et que nous ne le vivons nullement tel que nous l'imaginons ou le voudrions « en ce moment » mais comme nous le pouvons, c'est-à-dire en composant nos désirs actuels avec ceux d'autrui que nous ne connaissons pas encore ? C'est ici le nœud. Nous ne pouvons savoir qu'il est mieux vide qu'en admettant implicitement qu'il a été mieux *vidé,* qu'il est en réalité une *distance à un passé non à un avenir, et par conséquent au passé d'un autre que nous.* Effectivement, c'est cet autre que nous voulons devenir et en qui nous projetons un pouvoir-être que nous

ne sommes nullement sûrs de détenir nous-même. Qu'est-ce à dire sinon que nous lui donnons un passé *virtuel*, un passé actuellement plus et mieux chargé que le nôtre, exactement celui qui convient pour que notre avenir soit son présent *réel*? (Constatons en passant que c'est la constitution du temps en nous qui signifie simultanément celle de l'*alter ego*.) J'appelle ici « virtuel » tout ce qui n'est possible pour nous qu'en étant assujetti à la réalisation préalable d'une possibilité d'autrui et qui se trouve par conséquent devant ma vision naturelle doublement contingent : contingent d'abord du fait de la liberté d'autrui, contingent ensuite du fait de ma liberté. En d'autres termes, notre avenir projeté est la projection du présent d'un autrui en avance sur nous, *mais dans le passé de mieux en mieux conscient duquel nous régressons à mesure que nous avançons dans notre avenir*. Dans un ouvrage fondamental[43], Xavier Sallantin montre comment cette « rétrogenèse » peut être comprise à partir des principes de l'informatique et des faits de la mécanique quantique : en ce sens, c'est l'homme qui, parvenant au « point oméga » de l'évolution, découvre en lui et par conséquent recrée le « point alpha », et c'est le gnostique d'aujourd'hui qui fait actuels et comprend comme ils ne l'ont jamais été les gnostiques « méconnus » de jadis, dont Maître Eckhart est en ce moment le plus illustre et le plus éclairant, mais c'est nous qui lui rendons sa lumière. Un renversement radical doit alors être opéré à partir de la vision banale du « on » anonyme, et c'est ce renversement qu'opère le Moi transcendantal en situant dans leur interdépendance exacte le courant évolutif des potentialités et le courant involutif des virtualités. C'est la vision de l'interdépendance universelle qui, en passant un jour de l'état de pouvoir immanent à celui de pouvoir réel et personnel, opère en nous ce renversement. Cet instant est initiatique. Je découvre à l'horizon *en arrière de moi* cet « Ancien des Anciens »

omniscient que la Kabbale ne nomme pas aussi pour rien l'*Ancien des Temps*. J'apprends que toutes les « raisons », les « justifications » sentimentales ou idéologiques que je me suis données dans le passé n'ont jamais été que d'approximatifs compromis entre ma prétendue unité et l'infinité de l'interdépendance universelle, et même que ma naïveté a crû au fur et à mesure que mes dénombrements d' « événements » séparés augmentaient en quantité en restant finis. C'est cet excès de naïveté qui provoque d'ailleurs en moi, un jour, cette *crise* d'où sort ma « seconde naissance » et que, simultanément, naît ma « seconde mémoire ». Mon passé cesse de m'apparaître comme une suite d'instants irreliés ou « mal ficelés », son sens s'ordonne et s'unifie. Et j'apprends aussi que les « événements » à venir, désormais, en s'inscrivant sur la ligne de ce sens, cesseront d'être pour moi fauteurs de nouveauté ou de trouble, ils ne seront plus susceptibles de m'atteindre, ils seront pour moi comme s'ils n'existaient pas, ou, plus exactement, j'en connaîtrai d'avance le sens profond, qui tendra à la dissolution de leur sens au profit du mien. Toute connaissance confine ainsi dans une sagesse et un prophétisme.

Telle est l'essence de ce qui sépare profondément la faim de la connaissance de la volonté de puissance. Certes, le surhomme nietzschéen non plus ne saurait vivre s'il n'était le prophète de l'avenir, mais, lui, c'est d'un avenir sans racines qui fait table rase du passé. L'homme du passé lui est intolérable. Eugen Fink a bien vu que la limite aporétique de la volonté de puissance nietzschéenne est dans l'irréversibilité du temps, de la successivité toujours « montante », illusoirement « montante » du temps [44].

J'ai souvent rappelé l'étonnement de saint Paul débarquant en Grèce et voyant les places publiques emplies de gens qui attendaient et commentaient les « nouvelles ». C'était que pour lui il ne pouvait plus y avoir de nouvelles,

sauf une seule, celle du prochain retour du Christ. Il le situait dans l'histoire, il le croyait imminent. Mais il s'opère d'abord en nous lors de l'émergence du Moi transcendantal et il s'y répète ensuite à tout instant, au fur et à mesure que notre science, croissante en quantité, se transmue en intensité croissante de connaissance. C'est en ce sens qu'on peut dire que nous vivons, dès ce moment, en état de permanente résurrection.

Le problème de la transfiguration

Si, du fait de l'irréductibilité de la gnose à la science, le projet initial de Husserl : constituer la philosophie en science rigoureuse, ne pouvait pas ne pas échouer (*Der Traum ist ausgeträumt*, écrivait-il lui-même à la fin, dans la *Krisis* : le rêve s'est dissipé, ou littéralement, et même mieux, car les raisons de cet échec sont devenues claires : « le rêve s'est dérêvé », il n'est pas de science qu'on puisse dire absolument « rigoureuse », c'est-à-dire qui puisse se valider par ses propres moyens, sans présupposés externes à cette science même), qu'en est-il de l'importance exceptionnelle que Husserl donne à la « chose même », le *Leibhaftig selbst*, « la chose en chair et en os » comme fondement ontologique de tout l'édifice de la phénoménologie ? On sait que la recherche husserlienne est passée par trois phases. Du réalisme des *Recherches logiques* (1900-1901) à l'idéalisme transcendantal des *Idées* (1913) jusqu'au célèbre « retour au *Lebenswelt*[45] », le « monde de la vie » de la dernière période, il s'est agi, à travers la description des « essences » et l'explicitation statique puis génétique du vécu, de détruire tout psychologisme, et d'en venir au contenu réel de l'homme, lui aussi en chair et en os, engagé dans la matérialité réelle et en quelque sorte elle aussi

« chosique » (*dinglich*) de son existence. Il est remarquable que de Merleau-Ponty aux marxistes, ce retour au *Lebenswelt* ait fait l'objet des interprétations les plus contradictoires. Certaines y virent un pur et simple retour à l'empirisme qui renie en fait le transcendantal. D'autres, comme le marxiste vietnamien Tran-Duc-Thao, déjà cité, le tirent vers l'étude des rapports sociaux dans lesquels cet homme réel est pris, et ne voient ainsi la phénoménologie husserlienne que comme un moment du matérialisme dialectique. J'y reviendrai. Il faut avouer qu'en soi l'expression « monde de la vie » n'est pas claire. Comment définir la vie? Rien n'est plus difficile à conceptualiser. Même chez Nietzsche, où cette notion aussi est fondamentale, aucun système élaboré n'en est proposé. En fin de compte, Nietzsche la pose surtout dans ses rapports avec la terre. Toute vie est un produit de la terre, c'est la vie de la terre qui est la volonté de puissance, et c'est elle que l'homme créateur exprime[46]. On peut supposer qu'il y a de la « vie » à l'état brut partout, même dans les minéraux, la vie « chimique ». La vie végétale, pour sa part, a ses tropismes, l'animal ses instincts. Mais, chez Nietzsche, même l'amour, le plaisir, la solitude insondable et la mort appellent l'intercession nocturne du féminin, et la femme par excellence, la génératrice de tout, c'est la terre[47]. L'Ariane de Husserl est au contraire solaire, non nocturne : il semble bien poser le concept « vie » par opposition à ceux d' « esprit » ou de « conscience ». La vie ne résiderait-elle pas alors, essentiellement, sinon originairement, dans le préréflexif, le non-conscient de soi ? Peut-être. Mais cela ne veut pas dire qu'une telle vie n'a encore rien intégré, qu'elle n'est pas déjà une vie *savante*, qui « agit » spontanément sans avoir besoin de connaître les mécanismes sous-jacents de son action. Et, certes, en disant, dans la *Krisis* que le Papou est plus près du *Lebenswelt* que l'Européen, Husserl semble

prendre une position réductionniste. Pourtant, dans cette même *Krisis*, le retour à la « naïveté de la vie » n'est dit « bien compris » que dans une réflexion qui s'élève au-dessus d'elle. Et, parlant des « acquisitions » faites par les savants, Husserl précise d'ailleurs que « tous ces résultats théoriques ont le caractère de revenus valables pour le monde de la vie s'ajoutant en tant que tels au *capital* de celui-ci *d'une façon permanente* (trad. franç., p. 149). Serais-je alors infidèle à l'esprit de la phénoménologie husserlienne en continuant d'interpréter l'historicité finale de l'Ego comme actualité de l'éternel et en plaçant la notion de « monde de la vie » sous l'égide d'une essence, elle-même intemporelle, de la temporalité mais chargée de tous les *pouvoirs* incorporés par celle-ci au cours de sa genèse constituante? Je me trouve ainsi ramener le problème du « retour aux choses mêmes » à celui de la *transfiguration* de la chose dans le présent vivant de ce même Ego. Bien sûr, ici, les mots nous manquent et, en plus, la linéarité du langage est impropre pour rendre compte de cette assomption : on n'en peut donner qu'une *évocation* vue d'*en bas*, c'est-à-dire dans le monde des sciences. Je m'appuierai pour cela non seulement sur la distinction du fait et de l'essence présentée dans *Idées I* mais aussi sur une autre distinction intensifiant celle-là et qui opère dans le même ouvrage, dans la sphère des *jugements*, en notant que, pour Husserl, les essences sont *aussi* des objets et par conséquent des choses. Et quoi de plus « réel » en effet, pour un mathématicien, que les *êtres mathématiques* eux-mêmes dégagés par le moyen de ce qu'on ne saurait se contenter de nommer « abstraction », mais bien plutôt « abstraction concrète »?

On considérera donc les *jugements eidétiques* portant directement sur les essences considérées comme objets et les *jugements portant sur les individus empiriques*, nos futures choses transfigurées, mais sous un certain angle donnant à ces

jugements une *universalité eidétique*. Si je dis par exemple : ce livre et cette boîte ont tous les deux une forme parallélépipédique, je le fais par un double jugement : par un jugement eidétique, je dégage la forme « parallélépipède », et, de cette essence, par un jugement également eidétique dégageant une essence plus haute, je vais former celle de « forme spatiale » en général, qu'elle soit parallélépipédique, cylindrique, octaédrique, etc., et même forme solide quelconque, qui pose l'espace lui-même au-dessus de tous ses contenus. Mais une deuxième voie tout à fait différente se propose en *même temps*. Partant de l'individu empirique qu'est le parallélépipède (boîte ou livre), je peux ne retenir de lui que ce qui appartient à tous les objets de même forme, le caractère rectangulaire de ses faces et de ses dièdres, par exemple, c'est-à-dire ses caractères universels, et non les rapports particuliers de la longueur, la largeur et la hauteur de cette boîte ou de ce livre. Pour la vision naturelle, ces deux voies sont fondamentalement différentes : la première aboutit presque directement à ce qu'on appelle l'axiomatisation de la géométrie, la seconde à des théorèmes portant sur des individus empiriques dont la validité eidétique est aussi inconditionnelle que celle de l'axiomatique mais qui ne sont en fin de compte que des « illustrations » de cette axiomatique elle-même. Il serait aisé de montrer que cet ensemble s'organise dans le schéma de la structure absolue. Contentons-nous ici de constater que le jugement eidétique proprement dit qui, dans l'hémisphère des essences, « monte », en mode d'*intensité*, de l'essence spatiale d'une chose particulière jusqu'à l'axiomatisation de la géométrie de l'espace « en soi », occupe l'axe vertical de la sphère dans le sens de l'assomption, mais que, en sens inverse, dans l'hémisphère des faits, le jugement portant sur des individus empiriques « descend » en mode d'*ampleur* d'un parallélépipède particulier aux propriétés du parallélépipède « en soi » en le

décomposant dans ses essences les plus élémentaires qui sont le point, la droite, l'angle, les faces planes, etc., et occupe l'axe vertical de la sphère dans le sens de l'incarnation. Il y a tout ensemble, progression relative vers le haut et régression également relative vers le bas. Mais l'essentiel est ceci : *il existe une troisième relation qui vient corréler les deux autres.* L'intensité dégagée par voie progressive et l'ampleur décomposée par voie régressive se rejoignent aux confins, selon le principe de la contiguïté des extrêmes, dans l'unité transcendantale de la vision vécue de la sphère globale : les axiomes de la géométrie en tant qu'essence de la forme spatiale la plus « pure » ont justement pour *supports* les éléments abyssaux dont je viens de parler : point, droite, angle, etc. Ce sont ces éléments qui, en tant que *signes codés doués d'une plurivalence indéfinie de significations*, viennent illustrer l'infinité des géométries possibles, à la limite, dans l'espace, euclidien ou non, le plus général. C'est ainsi qu'en partant des propriétés euclidiennes de la « gerbe » — l'ensemble des droites et des plans passant par un même point — et en les traduisant à l'aide du dictionnaire suivant :

gerbe	plan
droite de la gerbe	point du plan
plan de la gerbe	droite du plan
règle de deux droites	distance de deux points
angle dièdre	angle de deux droites
trièdre	triangle

on obtient toutes les propositions de l'une des géométries non euclidiennes à deux dimensions, celle de Riemann. Avec un autre dictionnaire, on obtient celles de la géométrie de Lobatchevsky [48], et tout se passe alors comme si les objets initiaux soumis à ma vision naturelle n'étaient, pour cette

vision transcendantale, que des *intermédiaires inutiles*. A la dis-sémination (des signes) s'oppose la sym-bolisation (des sens). Le bouclage, le court-circuit terminal entre le haut et le bas n'efface pas ces objets, il les *dé-réalise* en tant qu'objets mondains enfermés dans la banalité quotidienne mais il les *sur-réalise* aussi en tant qu'objets transfigurés dans la vision de l'axiomaticien. Certes, ils sont toujours le support de ma vision, mais si je suis parvenu à cette intensité de pouvoir d'abstraction, que suppose la science de l'axiomatique, ils sont bien plus que des boîtes ou des livres, ils sont transformés par cette science elle-même en « quelque chose » d'assimilable à ce que la tradition nomme des « corps glorieux » ou des « corps de lumière », c'est-à-dire à la fois dé-corporés et ré-incorporés dans une réalité plus haute.

Telle est l'interprétation que je propose pour la « choséité », la *Dinglichkeit* husserlienne, tout en restant ici au niveau seulement *évocateur* propre au mathématicien enfermé dans l'hémisphère du bas, même au moment où son acte créateur crée en lui un état d'*inspiration* particulier dont il nous faudra montrer, dans la suite du présent ouvrage, qu'il est, bien que ressenti par lui de l'intérieur, de nature « extatique » et non « enstatique » comme tout doit l'être dans l'hémisphère du haut. Restera alors posée la question clé. Si la finalité, si le sens final et intégrant de la vie est bien la connaissance enstatique dans sa plus haute intensité, celle qu'on ne peut nommer, faute de mieux et seulement à titre d'index, que *divine,* en quoi le prométhéisme à la fois construit et constructif de la science nous renseigne-t-il, non seulement conceptuellement mais surtout *vitalement,* sur ce transprométhéisme divin qui est le vouloir-être fondamental de l'homme sans jamais être assuré d'être son pouvoir-être? On voit bien qu'il existe une philosophie toujours inachevée mais cohérente de l'omniscience, inachevée parce que la

science est elle-même inachevable, cohérente parce que la sience, en avançant, n'abandonne jamais sa cohésion. On ne saurait au contraire parler sans contradiction d'une « philosophie » de l'omnipotence, ou plutôt on n'en saurait *parler* que dans sa relation à celle de l'omniscience. Mais ici il ne s'agit pas de parler, il ne s'agit même pas de penser, il s'agit de *vivre,* c'est-à-dire d'incarner l'être traversé de *part en part* par la vie, être et vie remplis et sublimés ensemble dans la fulgurance de l'instant pur. Plus j'ai « réfléchi » au problème de la transfiguration, plus je me suis persuadé que le secret en résidait dans la juste compréhension de ce que Husserl, durant les dernières années de sa vie, s'est acharné à conceptualiser en parlant justement du « monde de la vie », non sans livrer, dans le même temps, à l'un de ses correspondants cette confidence énigmatique et qui, pourtant, sans commentaires, allait de soi, que « la phénoménologie [était] une communauté gnostique ». Non, du *Lebenswelt* d'en bas à la *Gnose* d'en haut, il n'y a pas de cheminement philosophique patient et sûr : c'est l'intersubjectivité absolue, c'est l'intelligence universelle qui, de toute éternité, invisiblement, en a disposé en chacun de nous les deux pôles, mais l'éclair jaillit ou ne jaillit pas.

Dans le célèbre tableau de Raphaël sur la Transfiguration qu'on voit au musée du Vatican, on distingue trois niveaux : en haut, en état de lévitation, de « corps glorieux », Jésus entouré d'Élie et Moïse; au niveau intermédiaire, sur le plateau sommital du Thabor, les trois apôtres Pierre, Jean et Jacques, accroupis, aveuglés par la nuée éblouissante dont ils ne peuvent supporter la vue : ils tiennent d'ailleurs la main à la hauteur des yeux pour s'en protéger — disons que ce sont des *hommes de science,* pas encore de connaissance; en bas, au pied du mont, les autres disciples et la foule, incapables eux aussi de regarder la nuée (certains, les *yeux baissés*, désignant seulement la lumière du doigt — ce sont

des érudits, ils ne créent rien, ils ne savent que par ouï-dire). Mais, dans le coin droit du tableau, une famille amène un enfant possédé pour le faire exorciser par Jésus : *cet enfant est le personnage clé de l'ensemble,* son visage est révulsé, mais *seul il lève la tête et tient les yeux ouverts sur la nuée éblouissante.* C'est cet enfant qui symbolise la présence, dans tout acte de transfiguration, des essences du bas les plus basses, les moins reliées, les moins intégrées, les plus soumises au dia-bolisme de la multiplicité. Sommes-nous tous, nous autres vivants, cet enfant halluciné[49] ? Entre Jésus et lui, Maître Eckhart dirait que tous les autres personnages ne sont désormais plus rien, « un pur néant ». Je crois qu'il faut voir le « retour aux choses mêmes » de cette façon : un court-circuit instantané entre le *réalisme analytique* de la science et l'*idéalisme transcendantal* de sa transfiguration : mais la transfiguration ultime, la transfiguration en soi, la seule enstase digne de prendre ce nom peut-elle encore porter sur des choses particulières, même si ces « choses » sont élevées par le pouvoir d'abstraction perpétuellement croissant de l'homme au niveau le plus haut des essences ou des Idées? Ne faut-il pas, supprimant toute pluralité et sortant même de *Nous* pour aller jusqu'au *Soi*, que cette enstase prenne pour dernier « objet » l'Etre même, au sens heideggérien de ce mot, c'est-à-dire l'intégrale de l'être de tous les étants? En d'autres termes, faut-il dépasser ensemble Husserl et Heidegger, ou plutôt donner à ce dernier un prolongement qui l'inscrive à nouveau dans cette ligne husserlienne dont avec son œuvre majeure *Sein und Zeit (L'Être et le Temps)* il avait cru, dès 1927, devoir s'écarter ?

NOTES

1. Cf. *La Structure absolue,* essai de phénoménologie génétique (Bibliothèque des Idées, Gallimard, Paris, 1965), ouvrage qui, dans ce qui suit, sera désigné par le sigle *SA*.

2. Par elle la philosophie devient *action,* et, d'emblée, en fait, toutes les objections que soulève, de la part des philosophes « spéculatifs », la phénoménologie husserlienne tiennent à ce que la présentation de celle-ci a pris forcément, elle aussi, la forme pédagogique d'un discours lié et a ainsi cherché à « déduire » le Moi transcendantal alors que celui-ci est *auto-constituant* : on ne peut en « parler » qu'après en avoir fait l'expérience directe, qui est aussi immédiate, irruptive et injustifiable que peut l'être la conversion religieuse pour un chrétien soudainement atteint par ce qu'il appelle la « grâce ». Et comment en parler en effet en termes mondains et dans la temporalité du discours alors qu'elle s'accompagne de la transfiguration du monde et de la suspension du temps?

3. Dans son ouvrage *Phénoménologie et Matérialisme dialectique* (Minh-Tan éd., Paris, 1951, p. 85), un des meilleurs « commentateurs » de Husserl, le communiste vietnamien Tran Duc Thao, évoquant un texte de Fink, a fortement souligné cette difficulté qui n'est rebutante qu'en apparence et n'a rien, en tout cas, pour étonner un chef marxiste : ce dernier sait bien que les raisons intellectuelles du *meneur* n'ont rien à voir avec les convictions sentimentales du *mené* : « Nous apprenons qu'il ne s'agit pas de chercher les *formes aprioriques de l'objet,* mais l'*origine du monde,* problème dernier pour la solution duquel se sont proposées tant de religions et de métaphysiques. Mais si nous cherchons à préciser, on nous répond que la réduction ne livre son sens qu'à ceux qui l'ont déjà accomplie. Le phénoménologue transcendantal redescend dans le monde pour faire part de ses découvertes au philosophe dogmatique, mais il ne peut le convaincre. » Ce dernier mot dit bien ce qu'il veut dire, mais un phénoménologue ne l'emploierait pas. Son expérience le lui apprend : comme pour la foi religieuse, mais avec une générativité conceptuelle infiniment plus forte, il s'agit moins ici d'être *convaincu* que *converti.* Telle est d'ailleurs la raison profonde pour laquelle Nietzsche, voulant *détruire* toute pensée spéculative, a choisi la forme lyrique « évocative », invocatoire et même incantatoire des chants, méditations et paraboles de son *Zarathoustra.* Et, certes, il a détruit, mais peu construit.

4. Nous sommes encore, ici, métaphysiquement neutres quant à notre conception du « monde » et n'avons pas par exemple à trancher entre un rapport encore naïf avec les étants « objectifs » et un mode d'être où ces derniers, comme chez Heidegger, ne nous seraient *d'abord* présents qu'à la mesure de la présence globale du « monde ».

5. Heidegger distingue, on le sait, l'*utilité* et l'*ustensilité.* Cette dernière désigne une utilité encore à l'état *potentiel,* dans une détermination « préontologique » de l'objet avant la perception proprement dite de ce dernier en tant qu'outil *actuel.*

Pour la gnose, ces questions d'antériorité sont de faible intérêt. Rappelons quand même que se greffe sur cette distinction la controverse dont font l'objet les termes heideggériens de *Zuhandenheit* et de *Vorhandenheit,* controverse qui paraît avoir été définitivement close dans la seule traduction française complète de *Sein und Zeit* parue à ce jour (Emmanuel Martineau, *L'Être et le Temps,* éd. Authentica, 1985). Le mot *zuhanden* est en rapport avec ce qui est, en permanence « à portée-de-la-main », mais dont on ne se sert pas forcément ; *vorhanden,* au contraire, avec ce qui est, en ce moment, « sous-la-main » et dont on se sert ou va se servir. L'ustensilité la plus profondément enfouie est, pour Heidegger, celle de l'*œuvre d'art* qui dévoile « encore plus originellement » la présence de l'Être. Voir ci-après, p. 110.

6. En fait, cette « découverte » de la « structure absolue » n'est qu'une redécouverte : elle ne fait qu'expliciter le symbolisme de la Croix et de son « élévation ». Au cours de nos différents travaux, mes amis et moi avons démontré l'identité du contenu gnoséologique de cette « structure » et de divers idéogrammes dits initiatiques, notamment la roue du Zodiaque, et l'arbre des Séphiroth du *Zohar,* qui sont deux des documents les plus fondamentaux mais aussi les plus énigmatiques que l'histoire soumette à notre examen. Tout laisse à penser qu'il en est de même du mode opératoire du *Yi king* (voir ci-après, p. 217 et p. 231 sqq). La Kabbale, dans le *Sepher Yetzirah,* dispose enfin les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu selon la topographie de la « structure absolue » (cf. R. Abellio et Ch. Hirsch, *Introduction à une théorie des Nombres bibliques* (Gallimard, Paris, 1984, pp. 129-154). Notons enfin que notre hémisphère du bas peut être assimilé à ce que Kant appelle le « monde des phénomènes » par opposition au « monde intelligible » qui est alors représenté par l'hémisphère du haut.

7. Cf. *SA, op. cit., passim,* et *Cahier de l'Herne,* n° 36, éd. de l'Herne, Paris, 1979 : articles de Charles Hirsch sur la logique, Yves Dauge sur la mythologie, J.-P. Dautun sur l'esthétique, Michel Lafon sur l'érotique. Sur l'astrologie : Daniel Verney, *Fondements et avenir de l'astrologie,* éd. Fayard, Paris, 1973. Sur la musicologie : Éric Antoni, revue *Silences,* n^os^ 2, 3 et 4. Sur la théorie des systèmes : Alain Giré, *Théorie ouverte des Systèmes,* éd. du Centre de mathématiques de l'INSA, Lyon, 1986. (Ce *Cahier de l'Herne* est malheureusement entaché de nombreuses erreurs matérielles.)

8. Étudiées tout d'abord par des empiristes comme les Russes Enel (colonel Skariatine) et Sprink, et les Français Bélizal, Ravatin, Chaumery et Roger de Lafforest, ces émissions de forme viennent de faire l'objet d'une première tentative de théorisation sous l'impulsion du groupe Ark'All dirigé par le professeur Ravatin, de l'université d'Amiens. (Cf. Vladimir Rosgnilk, *L'Émergence de l'Enel ou l'Immergence des Repères,* 2 vol., éd. Ark'All, 1985, où ces « émissions » nommées « ondes » ou « radiations » des formes par Enel, qui les utilisa au Caire, à la fin des années cinquante puis à Glion-sur-Montreux, en Suisse, pour la guérison ou la rémission du cancer, sont désormais baptisées « eifs ».) Dans mes deux derniers romans, j'ai moi-même extrapolé les possibilités d'emploi de ces « eifs » en partant des « émissions » des hémisphères d'Enel et de celles, spécialement puissantes, des lettres hébraïques. Il s'agit là de phénomènes dits *fluctuants,* échappant aux dénombrements entiers de la physique classique.

9. Voir ci-après, p. 217.

10. Une telle définition implique, bien entendu, qu'il existe une correspondance, une harmonie entre l'esprit humain et le monde. Quand nous disons d'autre part que les exercices de structuration constituante « débouchent » sur l'émergence du Moi transcendantal, nous pourrions tout aussi bien affirmer qu'ils y prennent invisiblement leur source. Rien n'est plus « initiatique » que la juste compréhension de cette rétrogenèse, ou encore de ce que Husserl considérait comme un perpétuel et épuisant « retour au commencement ». Ajoutons que le mot « opératif » ici employé introduit à l'idée d'une *création* et pas seulement d'une *manipulation* ou d'une *résection* comme ceux d' « opérationnel » ou d' « opératoire » avec lesquels il est parfois confondu.

11. Il n'empêche que la structuration de la « science globale » s'effectue elle-même sur le mode sphérique de la structure absolue. Auguste Comte avait proposé une classification *linéaire* des sciences qui, partant des mathématiques, débouchait dans la sociologie. On sait aujourd'hui que toute « future » discipline scientifique passe par quatre phases : empirique (dénombrement des faits) ; expérimentale (mesure) ; analytique (calcul et prévision) ; axiomatique (formalisation), ce qui implique une « mathématisation » croissante, elle-même soumise au perpétuel progrès des mathématiques intensifiant sans fin la sphère de la science globale. Ainsi de l'idéal de formalisation mathématique de la physico-chimie, de la progressive « explication » de la biologie par cette même physico-chimie mathématisée, et à son tour, toujours sphériquement, de la conception biologique de la sociologie, etc. Ce processus n'est pas linéaire et Claude Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage,* éd. Plon, Paris, 1962, p. 328) a raison de récuser à ce sujet une conception trop simpliste du « réductionnisme » scientifique.

12. Le paradoxe dit d'Einstein-Podolsky-Rosen a donné lieu à d'innombrables commentaires. On peut d'une façon sommaire le décrire comme suit : même si elles paraissent « indépendantes », deux particules subatomiques de même « origine » restent « corrélées » au-delà du temps et de l'espace. Si l'on agit sur l'une, l'autre réagit *instantanément* de la même façon, comme on le constate souvent dans le cas de deux jumeaux monozygotes tout au long de leur vie. Cette réaction est interprétée par le physicien Olivier Costa de Beauregard en termes de *réversibilité temporelle* selon une démarche parfaitement rigoureuse (cf. O. Costa de Beauregard, *La Notion de temps,* éd. Vrin, Paris, 1983, p. 201 sq.).

13. René Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse,* éd. Christian Bourgois, Paris, 1980, p. 130.

14. Pour tout ce passage, cf. Jean Largeault, *Principes de philosophie réaliste,* éd. Klincksieck, Paris, 1985, *passim.*

15. René Thom, *Paraboles et Catastrophes,* éd. Flammarion, Paris, 1983, pp. 58 et 176.

16. Id., *op. cit.,* pp. 129-135.

17. Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde,* éd. Le Mail, Paris, 1985, p. 204.

18. Au colloque de Cordoue, seul le jungien Émile Humbert s'est posé la question de savoir s'il était possible d'aller au-delà de l'*épochè.* Il ne disait d'ailleurs

pas « aller au-delà », mais *transgresser* : ce vocabulaire à connotation moralisatrice en dit beaucoup sur celui qui l'emploie. Ce psychanalyste se demandait si « la rigueur méthodologique » que garantit cette « suspension du jugement » n'était pas, en contrepartie, payée par une « discontinuité du réel » (*op. cit.*, p. 219). Se contenter de voir dans l'*époché* une méthode est déjà fort. En déduire une « discontinuité du réel » relève du jargon des psychanalystes.

19. A la rigueur pourrait-on dire que Spinoza construit le toit et Einstein les fondations d'une maison qui est encore sans escalier, sauf pour le tout petit nombre des tenants d'une nouvelle logique transcendantale.

20. *Nouvelle École,* n° 43, hiver 1985-1986, notamment pp. 44 et 56.

21. Voir ci-après, chap. III.

22. Voir ci-après, p. 110.

23. Cf. Jean Largeault, *Les Systèmes de la Nature,* éd. Vrin, Paris, 1985, p. 71.

24. Karl Popper, *L'Univers irrésolu : plaidoyer pour l'indéterminisme,* éd. Hermann, Paris, 1984. Fidèle à l'habitude universitaire, qui exige, pour faciliter au professeur son exposé discursif et à l'étudiant sa mémorisation et sa dissertation subséquentes, de commencer par distinguer, énumérer et classer, même de façon arbitraire, Popper réfute *trois* « déterminismes » : le religieux, le scientifique et le métaphysique. Le premier serait lié à l'omnipotence divine ; le deuxième, le plus fort (qu'il met entre guillemets), résulterait de la « substitution de l'idée de loi naturelle à celle de loi divine » ; le dernier affirmerait que les événements du monde sont immuablement fixés, même si personne, Dieu compris, n'en connaît la loi. Ses arguments : l'imprécision de la connaissance scientifique qui va de théories en théories ; l'asymétrie entre le passé et le futur, car le passé est clos et le futur ouvert, ce qui oblige à prédire l'avenir en termes de passé ; l'ignorance des progrès encore inconnus de la science. *Il confond donc indéterminisme et imprédictibilité.* Et, certes, ce n'est pas parce que le soleil se lève tous les jours à l'est qu'on est assuré qu'il se lèvera demain au même endroit. Mais le paralogisme est évident. Si rien ne permet d'affirmer qu'un événement « imprévu » et actuellement « imprévisible » ne se produira pas la nuit prochaine, rien ne permet d'affirmer non plus que cet événement (par exemple un de ces basculements de pôles dont l'histoire connue n'offre pas d'exemple mais dont parlent certaines traditions) n'obéit pas à une loi. Plus cohérent, le physicien Dirac émet l'hypothèse que les « constantes » de la physique peuvent varier avec le temps. Et même si d'autres physiciens estiment que la physique moderne n'avance que par la « violation » de ses propres lois. Einstein, par exemple, dépassant Newton, nul ne saurait affirmer que les lois de Newton ou celles d'Einstein, *dans leur domaine propre,* ne sont pas des lois. Sur l'inconsistance du libre arbitre, voir ci-après, chap. VI.

25. Cette notion de l'autonomie du monde psychique est à la base des nouveaux travaux du polytechnicien astrologue Daniel Verney. Le mot « psychique » est pris bien entendu au sens le plus large. Ce monde englobe aussi l'intelligence universelle, et l' « intellect », tel que le privilégie Maître Eckhart, en fait donc partie. Ouvert à la véritable astrologie — dont il est l'un des meilleurs théoriciens et des plus habiles praticiens que je connaisse —, D. Verney établit un rapport entre le monde psychique et le champ gravitationnel.

26. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. G. Granel, Gallimard, Paris, 1971) dénommée plus brièvement *Krisis*.

27. Cf. *Science et Conscience, op. cit., passim.*

28. Cf. René Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse, op. cit.*, p. 129.

29. Cf. *The Intelligent Universe*, éd. Michael Hoseph, Londres, 1983.

30. Ce terme proposé par le physicien Chew par analogie avec les connexions croisées des lacets reliant les deux côtés d'une chaussure décrit la conception des physiciens avancés pour lesquels les particules subatomiques ne sont vues qu'en tant que « parties » indissociables d'un réseau d'interconnexions. L'univers est alors assimilé à un tissu dynamique d'événements interdépendants où aucune propriété d'une quelconque partie n'a de valeur de base (cf. *Science et Conscience, op. cit.*, pp. 50-52, et aussi Basarab Nicolescu, *op. cit.*, pp. 36-37). Cette notion imagée de « réseau » n'est évidemment qu'un compromis, lui-même « localiste », entre la linéarité du causalisme classique et la con-fusion au sein de l'interdépendance universelle. On peut toutefois la rattacher à la valeur symbolique de la notion de *tissage* (cf. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, 1962, pp. 212-219) et à celle des *lacets, des cordes et des nœuds* chez les Indo-Européens (cf. Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Gallimard, 1952, au chapitre « Le " Dieu-lieur " », pp. 120-163).

31. Cf. notamment *La fin de l'ésotérisme* (éd. Flammarion, Paris, pp. 169-252) et ma préface au livre d'Armand Barbault, *L'Or du millième matin* (éd. Publications premières, rééd. coll. J'ai lu, Paris, 1969), reprise dans mon ouvrage, *Approches de la nouvelle Gnose* (Gallimard, Paris, 1981, pp. 143-153).

32. Les traditionalistes guénoniens refusent de considérer que l'œuvre de Guénon, si efficace qu'elle ait été dans l' « épuration » du fatras occultiste des siècles passés et notamment du XIX^e^ siècle, est essentiellement *non dialectique* et, comme telle, improductive pour l'avenir. Aussi en sont-ils réduits à répéter pieusement les anathèmes de leur maître. J'ai été spécialement heureux qu'un traditionaliste aussi indiscutable que Fritjof Schuon ait présenté à ce sujet, dans le *Dossier H* consacré à René Guénon par les éditions de l'Âge d'Homme (Lausanne, 1984), une analyse exhaustive où il rend notamment à la science occidentale la place qui lui est due. Cf. son article « Quelques critiques » (*op. cit.*, pp. 56-80), qui, sous ce titre modeste, ne laisse pas grand-chose d'intact dans la partie proprement affirmative de l'œuvre de Guénon.

33. Selon le mot de mon ami Jean-Pierre Dautun dans une étude, à paraître, sur l'*Épistémologie du Yi king*.

34. Sans doute n'est-il pas sans intérêt de noter ici ce que les savants avancés pensent de la mystique, sinon de la gnose. Dans son ouvrage *Mysticism and Logic* cité par Jacques Bouveresse in *Wittgenstein, la rime et la raison* (éd. de Minuit, Paris, 1973, p. 34 sq.), le logicien anglais Bertrand Russell définit le mysticisme « à toutes les époques et dans toutes les parties du monde » par quatre croyances fondamentales : 1. La croyance à la possibilité d'un mode de connaissance appelé *révélation, vision ou intuition*, par opposition aux sens, à la raison ou à l'analyse ; 2. La croyance à *l'unité de la réalité* et l'habitude de traiter toute espèce d'opposition ou de

division comme relevant d'une simple apparence ; 3. La *négation de la réalité du temps*, cas particulier de la négation de toute pluralité irréductible ; 4. La *négation* (qui peut s'expliquer de la même manière) *de la réalité du mal*, l'opposition du bien et du mal étant une illusion engendrée par les démarches discursives de l'entendement analytique. Sur ces quatre points, le mysticisme, *en tant que doctrine*, est, pour Russell, une erreur, mais, en tant que « manière de sentir » et « attitude envers la vie », il lui semble contenir « un élément de sagesse irremplaçable » pouvant inspirer *jusqu'à un certain point* (qu'il ne précise pas, et comment d'ailleurs le pourrait-il ?) *l'activité de la science*. Bien qu'insuffisamment dialectique, cette analyse est juste, mais s'applique plutôt à la *réflexion* gnostique qu'à l'*état* mystique. Mais, contrairement à ce que croit Bertrand Russell, la gnose ne considère pas les sens, la raison et l'analyse comme « des guides aveugles conduisant au marais de l'illusion ». Simplement elle délimite *leur champ propre* et leur demande de ne pas en sortir.

35. La reconnaissance explicite de ce fait doit nécessairement accompagner la révolution épistémologique en cours. Comme l'écrit J.-P. Dautun *(Épistémologie du Yi king, op. cit.)*, il serait temps que l'Occident accepte « d'examiner clairement ce qu'il a toujours fait sans le dire contre ce qu'il a toujours dit sans le faire : qu'il progresse non grâce à ce qu'il sait (c'est ce qu'il dit) mais grâce à ce qu'il ne sait pas (c'est ce qu'il fait) ».

36. La connaissance du premier ou du deuxième genre, au sens de Spinoza, ne nous livre que quelques-uns de ces modes. Seule la connaissance du troisième genre, qui est conscience absolue, nous donne l'intuition de tous.

37. Si on la place sur son fondement métaphysique, la crise du formalisme permet de trancher la querelle que Leibniz, avec sa théorie des com-possibles, chercha à Spinoza. Leibniz ne pouvait concevoir que Dieu fût coexistence de l'infinité des possibles, mais seulement des com-possibles, c'est-à-dire de ceux qui rentraient dans sa conception socialisée, banale et moralisante du bien.

38. Il va de soi que le mot « attribut » dans son rapport spinozien avec la substance une n'a rien de commun, quant au sens, avec un attribut syntaxique dit aussi *prédicat*. On ne saurait attribuer de prédicat à la déité. Comme le répond la tradition hindoue, si on l'interroge sur les « propriétés » de Dieu : *neti, neti* (rien, rien). Et Maître Eckhart dit de même (je paraphrase) : « Si je dis que Dieu *est* bon, je parle aussi mal que possible. » On ne peut rien « attribuer » à l'infinité des possibles sauf d'être *in*-défini. A l'interdépendance universelle non plus, ni au Tao : « Le Tao qu'on peut nommer n'est pas le Tao. »

39. Voir notamment F. Gonseth, *Les Fondements des mathématiques*, éd. Le François, Paris, 1933, et *Qu'est-ce que la logique ?*, Paris, Hermann, 1937.

40. Ce qui permet en passant de situer « structurellement » ce que nous appelons la *démence* et la *folie* : le fou (le maniaque) s'enfonce de plus en plus dans l'hémisphère du bas de la structure absolue où il rencontre un chaos de relations dans une absence totale de contacts ; le dément (le schizophrène) tourne sans cesse en rond sur le plan équatorial de la même structure où il vit dans une absence totale de relations et un chaos de contacts. Au niveau du plan équatorial de la *SA*, toutes les relations habitant le bas sont *coupées* et remplacées par des contacts de

simple surface, ce qui exclut toute communication véritable. La seule relation entre les hémisphères se tient sur l'axe bipolaire qui intègre sur sa ligne, elle-même sans dimension, toute relation et tout contact.

41. Nous prenons le mot différen*t*iation dans son acception mathématique et l'écrivons donc avec un *t*.

42. Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps,* trad. H. Dussort, P.U.F., Paris, 1964. Dans sa *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, Paris, 1945), Merleau-Ponty écrit « protension » et non « protention », ce qui supprime tout caractère intentionnel. Pour lui (p. 476) rétention et « protension » émanent du champ perceptif et non du Soi intemporel, la conscience constituante du temps, ce qui est un contresens majeur.

43. Xavier Sallantin, *Le Livre Zéro ou la genèse du sens* (Fondation Bena, 66760 Bourg-Madame, 1982), premier tome d'un ouvrage intitulé *Le Pas du sens,* qui en comprendra quatre. Située dans une perspective teilhardienne, l'œuvre de l'ancien commandant de marine X. Sallantin met en évidence la pré-coordination impliquée à la fois dans la nature et dans l'homme. Bien que méconnue par les universitaires, c'est l'une des plus importantes de notre temps. Dans ses *Considérations intempestives,* Nietzsche disait déjà : « J'ai une provenance non seulement antiquaire mais monumentale. » Et il ajoutait : « Féconder le passé en créant l'avenir, que tel soit pour moi le présent. »

44. Cf. Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche,* éd. de Minuit, Paris, 1965, pp. 101-102. C'est pour sortir de cette aporie : la puissance ne peut pas monter à l'infini alors que le temps, lui, le peut, que Nietzsche se trouva obligé de repenser le rapport entre la volonté de puissance et le temps et s'abandonna à la fantasmagorie de *l'éternel retour.* Voir ci-après, p. 277.

45. L'usage paraît s'établir de traduire le mot *Lebenswelt* au féminin : retour à la *Lebenswelt,* sous le prétexte que le mot *Welt,* en allemand, l'est aussi. Mais comment le transcrirait-on s'il était du genre neutre, qui existe également en allemand ? En fait, ainsi traduite, l'expression risque de créer une confusion avec la « vie du monde », dont le sens est tout autre. Cette traduction n'est pas neutre.

46. Cf. Eugen Fink, *op. cit.,* p. 98.

47. Id., *op. cit.,* p. 99.

48. Cf. J. Dieudonné : « Les méthodes axiomatiques modernes et les fondements des mathématiques », in *Revue scientifique,* avril 1939, p. 224.

49. Peut-être est-ce alors ce qu'il faut comprendre lorsque Husserl déclare que le Papou est plus proche du « monde de la vie » que ne l'est l'Européen. Le « monde de la vie » le plus « primitif » est alors celui des essences d'en bas les moins reliées et pourtant potentiellement riches de toutes les relations à venir.

CHAPITRE II

Philosophies, religions et Gnose

ERRANCES ET DÉSHÉRENCES

> Peut-être [...] se révélera-t-il que l'attitude phénoménologique totale et l'*époché* qui en fait partie sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer à une conversion religieuse, mais qui, davantage encore, porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité.
>
> Husserl *(Krisis)*

On déclare communément, chez nos contemporains, que l'ère de l'« ancienne » métaphysique, ouverte il y a deux mille cinq cents ans, a été close par Nietzsche à la fin du XIX^e^ siècle, et que l'ère d'une nouvelle métaphysique, d'une métaphysique « ressuscitée », commence avec Heidegger. Notre projet est de dire pourquoi une telle coupure nous paraît juste pour sa première partie mais, pour la seconde, au contraire, artificielle et liée à l'arrogance de nos temps, qui se veulent en tout novateurs, comment, en tout cas, elle fait bon marché de la révolution husserlienne, qui est antérieure à ladite « renaissance » heideggérienne, et, elle, proprement adaptée à l'ère des sciences modernes et de leur

crise. Symboliquement, d'ailleurs, la date de la fin de Nietzsche, quand il sombra dans la folie, coïncide exactement avec celle de l'apparition de Husserl. Cela ne signifie certes pas que l'influence de Nietzsche, même dans ses parties caduques, ne se fasse encore sentir, surtout quand il proclame la mort de Dieu ou quand ses successeurs abusifs se servent exclusivement de sa critique de l'homme ou de la masse, ou l'homme du troupeau, pour proclamer ainsi la « mort de l'homme ». Dans la filiation immédiate de Sartre et de Heidegger, mais rattachées encore plus étroitement à ce Nietzsche-là et aussi à Marx et à Freud et à leur pratique du « soupçon », c'est-à-dire à tout un ensemble de doctrines réductionnistes fort diverses mais qui ont en commun de voir, à l'arrière du sujet et détruisant sa soi-disant autonomie, toute une part obscure, non pensée et non dite, qui en réalité le commande sans qu'il le sache, les « philosophies » françaises aujourd'hui à la mode en sont d'ailleurs venues à célébrer une « déconstruction » qui atteint la philosophie elle-même. Mais cette artificialité devient encore plus évidente dès que l'on vérifie la pérennité, la continuité de la Gnose, non seulement à travers les apports de Husserl mais surtout de Maître Eckhart, dont la fulgurance, longtemps occultée et désormais illuminante, permet, bien au-delà des transvaluations nietzschéennes et de l'autosurestimation heideggérienne, d'insérer la gnose « occidentale » dans l'éternel présent de la Gnose une et intemporelle et de donner pour fin à l'homme (ou, si l'on veut, au surhomme) de se fondre dans la déité de Dieu.

Le couple Husserl-Heidegger

La définition gnostique de la philosophie, telle que je l'ai donnée : « *L'activité vécue, réflexive, opérative et transfigurante du*

Moi transcendantal » ainsi que sa méthode, *la structuration constituante,* paraîtra fort insuffisante et même incompréhensible aux professeurs dont l'enseignement discursif est non seulement facilité mais commandé par un démembrement préalable des « problèmes », des « catégories » ou des « données immédiates » : espace-temps, causalité-finalité, être-devenir, objet-sujet, intériorité-extériorité, etc., en un mot une taxinomie plus ou moins artificiellement plaquée sur le réel et sur la vie. Aussi bien l'enseignement ne se pose-t-il pas en général la question de savoir si ces distinctions, issues d'un vocabulaire traditionnel et en quelque sorte d'un consensus que la pédagogie elle-même a contribué à consacrer, ne recèlent pas par avance cette part d'arbitraire ou d'irréfléchi que la philosophie se doit justement d'éliminer, en sorte que certains de ces professeurs se donnent complaisamment la satisfaction de dire que la philosophie, contrairement à la science, « ne sert à rien », ce qui, en l'occurrence, est vrai, puisque la leur se borne à argumenter, en dissertant sans fin, sur des querelles de mots qu'elle a elle-même créées.

Nous ne serons évidemment pas aussi négatifs : il existe en l'homme un besoin irrépressible de questionnement. Et même si l'homme commence à penser sans penser d'abord ce penser même, il est clair que ce dernier, pour la minorité vraiment « pensante », c'est-à-dire en termes heideggériens, non pas seulement « calculante » mais « méditante », connaît à un certain moment ce retour sur soi de la réflexion qui est justement le propre du philosophe, un besoin spécifique dont on ne sait pas d'avance s'il peut être ou non satisfait ou même en quoi que ce soit productif. A supposer donc qu'il ne soit pas illogique et même en soi contradictoire de s'interroger sur les « fins » de la philosophie, nous reconnaissons sans peine que notre définition est d'arrivée et non de départ, pas même de parcours. Au départ, en

opposant « traditionnellement » la nature et la pensée, l'être et la conscience, il est fatal que la philosophie « enseignée » se demande, pour devenir « enseignante », si son problème central est celui de l'être *ou* celui de la conscience, *ou encore* celui de leur rapport, et toute la philosophie discursive découle alors de cette question en se plaçant d'elle-même dans cette situation paradoxale de commencer sans y avoir répondu. Dès ce moment, et sans d'ailleurs avoir en plus à se dire qu'elle présuppose aussi les notions d'origine, d'ordre ou de radicalité, elle se trouve amenée à une nouvelle division, un programme en trois points :

1. elle cherche à déterminer ce qui *est* ou, plus précisément, à définir la *réalité* de ce qui est;

2. elle tente de dire comment ce qui est vient à la *pensée* ou, plus précisément, à définir la *possibilité* de ce qui est;

3. elle veut enfin examiner comment la pensée donne de la *valeur* à ce qui est.

Trois questions qui commandent respectivement aux trois « domaines » de la « philosophie » dans son ensemble : l'ontologie, la gnoséologie, l'axiologie

Tels sont donc les trois supports de tout enseignement habituel — et l'on dirait volontiers ses béquilles, tant ce triple besoin semble suggérer qu'il est par essence boiteux. L'est-il ? Je le crois fermement, et cela d'autant mieux que la troisième béquille, celle des professeurs de morale, pour ne pas dire des *prêcheurs,* est indispensable à l'immense troupe des infirmes, c'est-à-dire ceux qui sont incapables de mettre d'accord, en eux-mêmes, la présence de l'être et celle de la conscience, ou, si l'on préfère, de l'esprit et du corps. C'est là, d'ailleurs, ce que Nietzsche, le premier, a affirmé, et bien plus énergiquement, lorsqu'il a entrepris de liquider, à la fin du XIX^e^ siècle, époque clé s'il en fût [1], la tradition philosophique occidentale pour lui personnifiée entre autres par

Kant, qu'il ne nommait pas pour rien « le grand Chinois de Königsberg ». Et peut-être acceptera-t-on alors de retenir pour symbolique, comme nous venons de le demander, ce fait chargé de sens entre tous, que Husserl, le grand rénovateur « gnostique », commença à méditer juste après que Nietzsche, le grand liquidateur agnostique, fut devenu fou, sa liquidation achevée, pour n'avoir pu aller au-delà sans s'égarer dans les fantasmagories de la volonté de puissance et de l'éternel retour.

On accorde, selon moi, beaucoup trop d'importance à l' « opposition » entre Husserl et son ancien élève Heidegger, une opposition qui ne résulte d'ailleurs ni d'un malentendu entre eux ni d'une « trahison » du premier par le second, mais bien plutôt de l'application ici encore abusive des « catégories » de l'ancienne philosophie, et tout semble en effet s'être passé entre eux comme si Husserl ayant posé le problème de la conscience comme lieu de départ de sa méditation, c'est réciproquement du problème de l'être que Heidegger, pour se démarquer de son maître, avait préféré s'occuper. Partant, on le sait, du problème de l' « intuition de l'être en tant qu'être », Heidegger déclara procéder sur cette question à un retournement complet de la position métaphysique traditionnelle et *mettre en question cette question même,* qui ne portait selon lui que sur l'*étant* ou plus exactement l'*être de l'étant,* et non sur l'Être le plus intégrant qui est au fondement de tout ce qui existe dans son existence même et n'est donc *rien* de ce qui existe en particulier. Selon ses propres termes, il passait ainsi de la question de l'*être* à la *question* de l'être, ce qui, sur les décombres de l'ancienne ontologie, se voulait aussi révolutionnaire dans son ordre que le transcendantal husserlien l'était dans le sien. Et, en effet, de la même façon que Husserl parle, dans sa philosophie, d'une nécessaire « conversion » du regard, Heidegger, dans la sienne, est conduit à parler d'une non moins

nécessaire « mutation de l'être-homme », car, contrairement à la lumière du soleil, qui est visible pour tous, celle de l'Être heideggérien ne l'est que pour ceux qui sont capables de procéder à ce retournement dont le philosophe allemand, précisant sa pensée après la parution de *Sein und Zeit (L'Être et le Temps)*, confirmera plus tard la nature en parlant du « tournant » (*die Kehre*) qui évacue d'une façon qu'on pourrait dire centrifuge l'ensemble de la « métaphysique » antérieure[2].

C'est un fait : pour Heidegger, toute cette métaphysique se réduit à une philosophie de la subjectivité dépourvue de fondements ontologiques, mais faut-il accorder tellement d'importance au problème du *fondé* et du *fondant* alors qu'à la fin, après la conversion du regard ou la mutation de l'être-homme, tout doit être *fondu* ? Bien que, procédant tous deux à l'étude de l'*être* de l'étant, c'est-à-dire l'état de présence de ce qui est présent, Hegel et Husserl, par exemple, opèrent de façon tout à fait différente, ils n'en ramènent pas moins tous les deux le phénomène d'être à l'état de *représentation*. Pour passer du phénomène d'être à l'être de ce phénomène, il faut au contraire, selon Heidegger, situer l'état de présence dans la Présence même, qui est plus originaire que cet état : on ne peut voir que *dans* et *par* ce qui donne à voir. Le paraître n'est donc pas premier : ce qui l'est, c'est la clarté qui fait paraître, la *Lichtung*, mot procédant de *Licht*, lumière ou clarté, et qu'il faudra traduire par « clairière » ou « éclaircie ». La lumière elle-même présuppose la *Lichtung*, et c'est l'Ouvert même de la clairière qui laisse advenir l'être et la pensée dans leur présence l'un à l'autre et l'un pour l'autre. Heidegger tire ainsi le mot grec d'*Aléthéia*, qui signifie littéralement « vérité » ou « non-caché », vers le sens actif de « dévoilement » ou d' « état de non-retrait », ce qui implique *a contrario* au sein du sujet lui-même la possibilité d'un « voilement », ou d'un « retrait », c'est-à-dire d'un

oubli de l'Être dont il a à se guérir pour, cessant d'être un sujet, retrouver son ipséité véritable en devenant le « berger », la « demeure » ou encore ce « là » de l'Être, qui donne la seule traduction aujourd'hui reconnue du célèbre *Da-sein* heideggérien : être-le-là[3]. « Être initialement ouvert à ce dont l'être même est de paraître à découvert en un non-retrait dans lequel seulement tout retrait a son site, Heidegger le nomme, à partir du grec, *ek-stase,* déterminant par là, et non par la conscience, la radicalité de la pensée d'où prend naissance la philosophie[4]. » C'est l'épreuve de l'*Aléthéia,* comme non-retrait au sein de l'Ouvert, qui doit alors être pensée, dans un dépassement de l'expérience grecque elle-même, comme clairière de l'Ouvert, et c'est cette épreuve qui constitue tout le passage de l'ancienne métaphysique de la subjectivité à la nouvelle métaphysique.

On peut se demander si le succès mondain de cette thèse ne réside pas avant tout dans sa présentation métaphorique. Dans un ouvrage fondamental, la *Métaphore vive* (éd. du Seuil, Paris 1975, pp. 396-397), le professeur Paul Ricœur, qui présenta de si remarquable façon les *Idées I* de Husserl aux lecteurs français, conteste avec une extrême vigueur la prétention soi-disant rénovatrice du philosophe allemand. Il faut lire en entier ce morceau de bravoure : « Quel philosophe digne de ce nom n'a pas avant lui [...] cherché le " sol " et le " fond ", la " demeure " et la " clairière " ? [...] Quel n'a pas opposé la pensée à partir de l'horizon à la connaissance par les objets, la pensée méditante à la pensée représentative ?... » Il critique d'ailleurs aussi (note, p. 397) l'idée que le philosophe allemand donne des métaphysiques de la conscience : « Le sujet hégélien n'est pas le Moi prétentieux et solitaire dont Heidegger fait à juste titre le procès. Il en est du sujet comme de la représentation : il n'y a pas, immobile et close derrière nous, une unique philosophie du sujet. » On peut dire la même chose du Moi

husserlien, dont l'activité créatrice est à l'opposé de la passivité du *on* de la banalité quotidienne qui ne tombe que trop facilement sous le coup de la critique heideggérienne[5].

Les affirmations réitérées de Heidegger sur la radicalité du problème de l'Être par rapport à celui de la conscience nous paraissent d'ailleurs plus péremptoires que claires. Nous lisons en effet dans sa lettre à Richardson (*Questions IV, op. cit.*, p. 126) le passage suivant : « A qui est prêt à voir dans sa simplicité la " teneur de la question ", à savoir que, dans *L'Être et le Temps*, le point de départ à partir du domaine de la subjectivité est déconstruit, que toute problématique anthropologique est écartée, et qu'au contraire seule l'expérience du *Da-sein* (l'être-le-là) à partir du regard constamment tourné vers la question de l'être est décisive, à celui-là deviendra du même coup manifeste que l' " être " que cherchent à atteindre les questions d'*Être et Temps* ne peut pas rester posé par le sujet humain. C'est bien plutôt l'Être en tant que présence à partir de son caractère temporel qui s'adresse au *Da-sein* (l'être-le-là) qui le concerne. » J'avoue ma perplexité. Malgré le pieux respect qui doit entourer les textes des grands philosophes, je ne comprends pas comment les deux derniers « à partir de » de cette phrase qui en comprend trois peuvent prendre leur origine dans un autre point de départ que le premier. Comment le « regard » qui est tourné vers la question de l'Être peut-il ne pas émaner d'un sujet, c'est-à-dire appartenir au domaine de la subjectivité ? Y aurait-il *deux* regards, dont le second ayant une direction (ou une qualité) différente de celle du premier n'appartiendrait plus au même sujet ? Mais quelle différence y a-t-il alors entre cette double vue et celle qui émane du sujet husserlien passant en acte de l'état de Moi naturel à celui du Moi transcendantal ? Ce dernier ne pourrait-il pas s'incorporer *aussi* la « lumière de l'Être » ? Et si ce n'est pas lui qui le *fait, qui* le fera ?

Même problème en ce qui concerne cet *oubli de l'Être* dont le sujet a à se guérir. Heidegger réfère expressément cet oubli à l'Être lui-même considéré comme porteur d'une double possibilité de non-retrait et de retrait, de dévoilement et de voilement. Mais même si cette propriété assez mystérieuse est attribuée à l'Être (cf. le non moins curieux *tsimtsum,* le retrait sur lui-même, opéré pour libérer sa création par l'*Ancien des Anciens* de la Kabbale), il reste, à la nouvelle pensée métaphysique, à « se remettre en présence de cet oubli ». Comment ce redoublement de l'oubli, cet *oubli de l'oubli,* pourrait-il, s'il s'agit d'une « tâche confiée à la pensée », provenir de l'Être lui-même? Ce retour implicite à la subjectivité constitue l'aporie fondamentale de la pensée heideggérienne.

En fait, les deux points de départ de Husserl et de Heidegger se situent respectivement, le premier dans la ligne de la tradition juive, dont le mot clé *Ehieh,* Je suis (*Ehieh ascher ehieh :* Je suis qui je suis), pose d'emblée le problème du Je[6], tandis que le second, dans la ligne grecque, s'intéresse d'abord aux modes multiples des apparitions de l'être relevés par Aristote dans l'ensemble des étants. Mais quand Heidegger dit : « Avant *Je* suis, *il est* », où le pronom « il » est impersonnel, au point que, au lieu de « il est », il préfère même « il y a » (en allemand *es gibt,* littéralement : *cela* donne), la tradition hébraïque lui répond d'avance en indiquant dans le *Zohar* que le problème du « fondement » (si on ne veut pas le limiter fâcheusement à celui de l' « antériorité » aporétique de la poule ou de l'œuf) s'exprime en réalité par la question elle-même « originaire » : *Qui* a créé *Cela*? (*Mi* bara *Eleh*). A quoi, commente ce même *Zohar,* peut seule répondre la *fusion* de « Eleh » dans « Mi » pour constituer le démiurge *Elohim,* où « Mi » est en outre inversé en « Im », ce qui ne peut pas ne pas évoquer le retournement sur soi d'où procède de même le Je transcendantal.

Au même titre que l'écriture aphoristique, toute philosophie métaphorique se prête à la citation. En ce moment où Heidegger est cité partout et paraît refouler Husserl dans un passé mort, au point, c'est un comble, que l'un des récents traducteurs de ce dernier l'estime désuet [7], c'est au contraire cette dispute sur le fondement radical qui nous paraît dépassée. Confronté au principe de l'interdépendance universelle qui domine la gnose, un tel débat sur l'originarité, la priorité, l'antériorité de telle ou telle « catégorie » apparaît aussitôt comme purement scolastique et, donc, dénué d'intérêt pour la *praxis* du philosophe. Dans sa *Science de la logique,* Hegel déclarait déjà : « Il n'y a rien dans le fondement qui ne soit dans le fondé, de même que rien dans le fondé qui ne soit dans le fondement. » On nous dit que l'attitude primitive de la pensée est l'écoute, le déploiement primitif de l'être, l'appel [8]. Et l'on ajoute que « écoute et appel sont un unique événement ». Comment ne pas voir que si l'être est appel, il lui est difficile, dans le même temps, d'être « retrait », et que si la pensée est écoute, elle ne peut, toujours dans le même instant, être « action » ? Ce sont là jeux de mots universitaires. En tant qu'acte-principe, le Moi transcendantal passe outre à ces distinctions dissertantes et disertes. Ici comme toujours, le dernier mot appartient d'ailleurs à Maître Eckhart : « Certains disent que l'être, la vie et la connaissance peuvent être considérés d'une double façon : d'une part en eux-mêmes, et alors l'être est premier, puis vient la vie, et en troisième lieu la connaissance ; ou en rapport avec celui qui y participe, et ainsi la connaissance est première, puis vient la vie, et en troisième lieu l'être. Mais moi je crois exactement le contraire. Au commencement, en effet, était le verbe, qui appartient tout à fait à l'intellect si bien que la connaissance occupe le premier degré dans la hiérarchie des perfections, et l'étant ou l'être le second. Si néanmoins tu veux appeler la connaissance

« être », je n'y suis pas opposé. Je n'en déclare pas moins : S'il y a quelque chose en Dieu que tu veux appeler être, cela lui advient par la connaissance[9]. » C'est la pensée « calculante » (ou scolastique) qui opère les distinctions ici balayées. Par sa fusion dans l'intelligence universelle, la pensée « méditante » (ou transcendantale) les dissout. Et sans doute n'est-ce pas non plus pour rien qu'en français les verbes *fonder* et *fondre* ont le même participe présent, ce qui indique que l'acte de fondation *en train de s'accomplir* est aussi un acte de *fusion,* ce qui est le propre même, à la limite, de la transfiguration. Pour nous, une philosophie ne vaut, nous l'avons dit, que si elle est *opérative,* ce qui veut dire qu'elle ne « tient » que si le disciple qui la reçoit peut vraiment en incarner en lui le discours et, par conséquent, s'engager dans une *praxis* personnelle conduisant elle-même à un mode régénéré d'existence. Aussi bien avons-nous à examiner ici pourquoi, toujours à notre sens, la philosophie de Husserl, malgré la minutie parfois rebutante de ses analyses constitutives, nous paraît beaucoup plus et même infiniment plus opérative que celle de Heidegger, ce qui revient à dire que cette dernière, malgré sa force, ses prestiges et sa charge de « poésie », risque le plus souvent de ne pas l'être du tout, tant il est vrai que ce n'est pas en lisant la poésie d'un autre, si émouvante, si évocatrice soit-elle, qu'on devient poète à son tour.

Née à la Renaissance, autre époque rénovatrice en étroite homologie avec l'époque actuelle, notre civilisation occidentale moderne eut un père sémite et un parrain grec et ne saurait renier l'un ou l'autre. Le parrain lui paraît aujourd'hui de fréquentation plus aimable que le père : ces préférences, dans un sens ou dans l'autre, ont toujours marqué le statut de l'avunculat. Mais l'exigeante rigueur des analyses husserliennes n'en demeure pas moins essentielle et de toute nécessité aux yeux de certains, dont je suis,

même si la subtilité imagée de Heidegger peut séduire d'autres esprits par simple différence de tempéraments, l'*ascète* s'opposant ici comme toujours à l'*esthète*, et nul n'étant d'ailleurs obligé de considérer cette opposition comme irréductible. Fasciné comme il l'était par Hölderlin et les tragiques grecs, Heidegger ne faisait après tout, lui aussi, que suivre sa pente, arrivant d'ailleurs, après *Sein und Zeit (L'Être et le Temps)*, à considérer, plus secrètement encore, *l'œuvre d'art* comme la manifestation suprême de la Présence de l'Être dans cette ouverture de celui-ci où les étants sont projetés. Mais, justement, c'est par là que les deux voies husserlienne et heideggérienne se révèlent si différemment opératives. Parlant pour Heidegger, Roger Munier écrit : « Les vues objectivantes sur le réel permettent tout au plus de procéder à une élucidation de l'étant, ordonnée le plus souvent d'ailleurs à l'efficacité de l'agir humain : elles ne donnent point accès à la lumière de l'Être. Celle-ci ne sera atteinte que dans une expérience, et c'est tout l'objet de l'analyse existentiale développée dans *Sein und Zeit*... L'Être ne se livre à l'homme que dans ce rapport extatique auquel Heidegger donne le nom d'*Ek-sistenz*. Dans l'existence extatique, l'homme expérimente l'Être dans son don. Il est son " là ", celui qui a la garde de l'être, son " voisin ", son " berger ", etc.[10]. » L'essentiel est donc de bien comprendre l'Être heideggérien comme l'Ouvert dans lequel l'homme est *projeté*. En d'autres termes, la réduction phénoménologique de Husserl ramène ascétiquement et « enstatiquement » le monde transfiguré *dans* le Moi, l'œuvre d'art de Heidegger s'offre au contraire esthétiquement et « ek-statiquement » *du dehors* à l'être de l'étant comme la plus haute expression de l'Être. C'est l'éternelle confrontation de la *vérité* et de la *beauté* dont j'ai montré dans mon ouvrage sur la « structure absolue[11] » qu'elles étaient toujours associées, et que rien, jamais, ne saurait, au fond de

nous, détruire leur couplage. Mais s'agit-il seulement ici, une fois encore, d'un rapport dialectique entre le dedans et le dehors ? Lorsque Jean Beaufret, le fidèle commentateur français de Heidegger, rappelle à ce sujet le célèbre aphorisme de Goethe : *Was ist innen ist aussen,* « ce qui est au-dedans est aussi au-dehors [12] », il ne manque pas, d'une façon que je trouve assez tendancieuse, d'ajouter que si « l'homme du là, le *Da-sein* [...] au plus intime de soi-même, est avant tout hors de soi », en revanche, « rentrer en soi-même est une locution trompeuse » : en fait, il ne se sert de l'expression palindromique de Goethe que dans le sens qui l'arrange, car, à bien comprendre l'auteur de *Faust,* on dira aussi bien : *Was ist aussen ist innen,* « ce qui est au-dehors est aussi au-dedans [13] ». Si l'essence de la beauté se tient dans la distance et celle de la transfiguration dans la suppression de celle-ci, il y a là deux mouvements inverses, l'un vers le dehors, l'autre vers le dedans, mais tandis qu'au-dedans on aboutit forcément à un état de *communion* ou même de *fusion unitive* [14], la situation dans le cas de la beauté présentée du dehors est toute différente, celle-ci n'est pas reçue par tous les étants de la même façon : selon la qualité de leur rapport avec l'Être, certains seront en état de *communion,* voire là encore de *fusion,* d'autres de *fascination.* Il n'y a donc pas forcément identité entre ce que Husserl nomme la *conversion* du Je et Heidegger la *mutation* de l'être-homme. La communion est un état tout à fait différent de la fascination : dans ce dernier cas, il ne s'agit plus de participation ou d' « extase », mais d'absorption ou de dissolution. Si, dans les deux cas, l'Ouvert heideggérien est comblé, c'est, dans le second, d'une façon invertie. Ce n'est donc pas ce qui émane de l'Être qui est déterminant mais ce qui émane du *Je.* Voilà pourquoi j'ai dit que la philosophie de Heidegger et l'invitation que l'Être adresse à l'homme, son « berger », *risquent* de ne pas être réellement « opératives ». Certes, on

peut objecter que la phénoménologie husserlienne, qui, par essence, ne peut pas proposer de pédagogie particulière, c'est-à-dire de méthode discursive, pour « enseigner » l'*époché*, risque de ne pas l'être davantage lorsqu'elle s'adresse, par voie seulement spéculative, à des étudiants non qualifiés : pour elle non plus, la communion ne s'obtient pas sur commande. Mais, avec elle, en tout cas, il ne peut pas exister de situation ambiguë. La métaphore heideggérienne se prête à toutes les illusions, la rigueur husserlienne, non : avec cette dernière, c'est une question de tout ou rien. Même si le détail de ses analyses peut rebuter les esprits pressés, ils acceptent en bloc la démarche générale ou ils la rejettent non moins en bloc, et il en fut ainsi tout au long de la vie de Husserl et même, dès le début, chez ses propres élèves, notamment Édith Stein, lorsqu'il amorça après les *Recherches logiques* (1900-1902) sa propre « conversion » à l'idéalisme transcendantal des *Idées I.* C'est même pour répondre à ces résistances qu'il prononça en 1907, à l'université de Göttingen, les cinq leçons qui forment aujourd'hui le texte principal de *L'Idée de la phénoménologie*[15], un cours sur la constitution des choses spatio-temporelles. Dans une préface d'une émouvante humilité, le traducteur de l'édition française de cet ouvrage, Alexandre Lowit, expose ses propres difficultés à rendre compte de ce « saut » : comment l'*être* même des choses « en chair et en os », dont les *Recherches logiques,* métaphysiquement neutres, ne se préoccupent pas, est-il au contraire présent dans la perception de ces mêmes choses par la conscience devenue transcendantale? La contradiction que la « logique réaliste » fait régner entre la présence perceptive des choses (pour moi) et l'être en-soi de ces choses paraît insurmontable, mais, en fait, il s'agit justement, par l'*époché,* de libérer le moi qui, dans la situation phénoménale de ce « clivage », était prisonnier de cette « logique », et, grâce à la *dynamique*

interne qui en résulte pour l'acte de conscience, de lui permettre de reconstituer sous son regard le monde des choses dans sa plénitude originelle de monde existant « en chair et en os ». Et qu'on ne dise surtout pas que cette présence de l'être même des choses *n'est pas* la présence de l'Être, intégrante, dans la transfiguration du monde qui s'ensuit, de la totalité du monde, c'est la déréalisation et la surréalisation qui l'accompagnent qui nous projettent dans l'Ouvert de l'Être lui-même, la déréalisation et la surréalisation y étant ensemble dans le rapport du vide et du plein de cet Ouvert. Comment faut-il entendre un tel acte, comment peut s'y déployer cette « dynamique interne » ? C'est là le nœud. Alexandre Lowit ne manque pas en effet d'ajouter que cette conversion idéaliste de la phénoménologie, si légitime qu'elle soit, ne saurait prétendre en aucun cas à la dignité d'une motivation contraignante : la réduction phénoménologique rend un tel rétablissement *possible,* elle ne le rend pas *nécessaire.* Autant dire qu'il ne se produira pas à volonté, que sa réussite implique une disposition préalable des « puissances » du regard qui n'est pas le fait de tous mais de quelques-uns.

D'où procède cette disposition ? Répétons sans nous lasser qu'il n'est pas de réponse « logique » à cette question : tout développement discursif reste à ce sujet purement scolastique. C'est qu'en fait nous sommes ici en présence d'un acte, d'un acte-principe dont on ne peut parler que pour soi et, si j'en parle, c'est que son contenu transfigurant me fut livré un jour « en personne », à la fin des années 40, et de la façon la plus soudaine, au cours d'une promenade sur la corniche du lac Léman, entre Lausanne et Montreux [16]. Au sens traditionnel du mot, cette situation fut « initiatique » : elle peut ensuite être reproduite, si on le désire, à n'importe quelle occasion. Que se passe-t-il dans un tel moment ? Simplement un retour sur soi de la conscience. On ne

procède pas seulement à la perception d'un objet mais à la perception *de cette perception même,* et cette conscience qu'on prend alors de la conscience, cette conscience de conscience, altère radicalement l'état primitif. Husserl le souligne avec force dès le début de ses *Méditations cartésiennes* : en *me* voyant voir en même temps que je vois tel objet, c'est un autre objet que je vois, un objet doué lui-même de « pouvoirs » que la perception ordinaire ne lui donne pas, un objet « transfiguré ». Le mot « pouvoir » ne doit évidemment pas nous tromper : il ne s'agit pas de mettre l'esprit dans les choses, ce sont nos propres pouvoirs que nous projetons ainsi. Mais si nous l'y mettions ? Tout se passe, certes, comme si nous « recréions » cet objet. Mais si l'être de ces choses mêmes peut, à cet égard, nous apparaître encore comme purement « matériel », si, en d'autres termes, l'intentionnalité du monde ne fait que répondre dans une interdépendance *locale* à l'intentionnalité de notre propre conscience, ce serait par un scrupule abusif que nous refuserions au monde de l'interdépendance universelle cette intentionnalité *globale* où, après tout, nous sommes nous-mêmes fondus. Aussi bien, à cet égard, Maître Eckhart, que nous pouvons considérer en Occident comme le précurseur de la gnose « moderne », va-t-il bien plus loin que Heidegger lorsqu'il déclare l'*intellectus* supérieur à l'*esse,* c'est-à-dire lorsqu'il attache à l'Être, en tant qu'intégrale de l'être de tous les étants, le pouvoir d'une intelligence (Husserl dirait d'une intersubjectivité) non moins universelle que l'interdépendance où nous sommes reçus en lui.

Concernant cette même difficulté de vivre en acte le Moi transcendantal, le cas des marxistes est d'ailleurs encore plus exemplaire que celui des ontologistes. J'ai déjà rappelé (voir ci-avant, note n° 3) les remarques du communiste vietnamien Tran Duc Thao, qui, après avoir étudié *pendant six ans* la phénoménologie sous sa forme spéculative, a refusé

(ou a été incapable) de faire le saut dans le transcendantal. C'est qu'il était, lui, prédestiné à faire le saut dans le marxisme, c'est-à-dire dans la « conscience de classe », ersatz politique du *Nous* transcendantal. Comme la phénoménologie, le marxisme ne s'offre qu'à ceux qui ont besoin d'une « conversion », ce qui explique l'attirance que ressentent pour lui certains activistes militants à la recherche d'une communauté initiatique qu'ils finiront par trouver dans le Parti [17], mais fait encore plus ressortir comme naïve la position de Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* lorsqu'il croit sa philosophie, du fait que l' « historique a son essentialité dans l'Être », seule capable d'engager avec le marxisme un « dialogue fructueux [18] ». Le marxisme est une physique des sociétés qui veut se faire prendre pour une philosophie de l'histoire. Et de même qu'il faut laisser aux savants la réflexion sur les sciences, il faut laisser cette physique-là à ses physiciens, qui savent d'ailleurs très bien en discuter en s'exterminant entre eux. Quant à cette prétendue philosophie, en s'affirmant totalitaire, elle s'exclut d'elle-même du champ des discussions utiles.

Au fond, Husserl extériorise de façon presque religieuse sa confiance dans une *action,* Heidegger se retire à l'écart dans l'approfondissement d'un *langage.* L'un garde sa vocation conquérante de « scientifique », l'autre reste dans sa méditation solitaire de « littéraire ». Mais, pas plus que la fascination ne peut être confondue avec la communion, cette méditation aussi est marquée par une contradiction et même une faiblesse essentielles. Il n'est que trop visible que Heidegger se laisse souvent emporter par l'abstraite et complexe flexibilité de la langue allemande, comme si, plus que tout autre, il cherchait le plus profond du sens dans l'infinie souplesse de son verbe : *Warum vereinfachen wenn es kompliziert auch geht? :* « Pourquoi simplifier puisqu'en compliquant ça va aussi ? » Ce besoin d'originalité à tout

prix ne va pas sans un manque de rigueur que Paul Ricœur attribue à l' « inadmissible prétention » du philosophe allemand « de mettre fin à l'histoire de l'être ». Le jugement est sévère et ne saurait être assez médité par les philosophes français à la mode dont Heidegger est le grand pourvoyeur d'images à tout faire. Paul Ricœur écrit : « Le prix de cette prétention est l'invincible ambiguïté des dernières œuvres partagées entre la logique de leur continuité avec la pensée spéculative et la logique de leur rupture avec la métaphysique [...]. [Cette] seconde logique conduit à une suite d'effacements et d'abolitions qui précipitent la pensée dans le vide, la ramènent à l'hermétisme et à la préciosité et reconduisent les jeux étymologiques à la mystification du " sens primitif " [...] [19]. C'est ainsi que cette philosophie redonne vie aux séductions de l'inarticulé et de l'inexprimé, voire à quelque désespoir du langage, proche de celui de l'avant-dernière proposition du *Tractatus* de Wittgenstein. »

On ne saurait trouver meilleure introduction que ces lignes à l'étude qui suit.

Philosophies à la mode et concepts négatifs

Sous l'impulsion d'un certain nombre de professeurs ayant suscité un prodigieux mouvement panurgique dans le milieu intellectuel et les médias — les noms qui ont le plus souvent occupé le devant de la scène et la vitrine des libraires sont ceux de Barthes, Foucault, Derrida et Lacan, mais il y en eut bien d'autres —, il s'est produit en France, de 1960 à 1980, un phénomène apparemment singulier et qui pourtant ne faisait que porter à son terme l'œuvre de déconstruction de la subjectivité entreprise par Heidegger : pour pouvoir proclamer la « mort du sujet » et rejeter toute « philosophie de la conscience », cette génération de pen-

seurs de grande vogue a proposé une pseudo-analyse de la dissémination des signes et de la dissolution du sens qui tendait en fait à la destruction de toute philosophie. Dans mon vocabulaire, je dirai qu'il ne s'est pas seulement agi d'enfermer la philosophie dans l'hémisphère du bas de la « structure absolue », mais, plus radicalement, de l'y noyer. Que l'influence de ce mouvement soit d'ores et déjà fortement décroissante, que sa force d'intimidation liée à l'occupation de chaires prestigieuses, à l'ignarerie des critiques « littéraires », mais surtout à sa pression culpabilisante sur tout homme se croyant jusque-là sain d'esprit et de discours cohérent, voire même objectif, que ce terrorisme intellectuel donc se heurte à une résistance de plus en plus efficace, c'est toutefois un autre fait dont il faudra aussi mesurer la portée, car il ne suffit pas de dénoncer, il faut aussi reconstruire et, à cet égard, la polémique en cours de développement[20], si nécessaire et vigoureuse soit-elle, ne nous paraît s'ouvrir qu'à une « prospective » insuffisante. En rapportant notamment ce courant de pensée aux événements de mai 1968 qui marquèrent, en France, ce que l'on a appelé la « révolte étudiante » et en donnant de ces événements des interprétations fort disparates mais toutes limitées dans le temps et dans l'espace (Mai 68 comme complot, comme crise de l'Université, accès de fièvre de la jeunesse, crise de la « société de consommation », conflit de classes d'un type traditionnel ou d'un type nouveau, crise politique de la V^{e} République, ou encore simple enchaînement de circonstances), Luc Ferry et Alain Renaut reconnaissent eux-mêmes (p. 68) ne procéder qu'à un recensement empirique mais me semblent méconnaître l'insertion bien plus significative de cet épisode dans un mouvement infiniment plus vaste et plus profond. Dans le tome II de mes Mémoires : *Les Militants* (Gallimard, Paris, 1975), j'ai tenté de montrer comment la crise française de 1968 ne fut

que l'une des rétroactions du mouvement né à Berkeley en 1964, au moment où l'activisme occidental de toujours, se heurtant en Californie à la barrière du Pacifique, se mit brusquement à *refluer* sur lui-même, ce qui créa, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, *un effet de choc général,* ce même Occident passant ainsi d'une longue phase d'ampleur quantitative horizontale — son expansion continue vers l'Ouest — à une soudaine flambée d'intensité qualitative verticale, dont les formes virulentes ne peuvent plus que se proposer la déstabilisation, le morcellement, le craquèlement de toute l'aire capitaliste occidentale au cours de quelques brèves décennies de chaos et de meurtre : un développement en ampleur occupe lentement l'espace, le surgissement soudain de l'intensité ne peut qu'abolir le temps. La période de 1964-1968 ne fut, à cet égard, que celle de la collision inaugurale préludant à toute une série de collisions à venir s'écrasant sur elle, et il est symbolique qu'elle ait été marquée, dans tous les pays de l'hémisphère Nord et jusqu'en Chine, par tout un ensemble de faits en apparence irreliés mais dont l'avenir dira sûrement la profonde parenté, tous annonciateurs, dans leur ordre, du passage à un autre versant de la modernité. La guerre dite des Six Jours au Proche-Orient, la révolution culturelle en Chine, le spectaculaire échec des Etats-Unis au Viêt-nam, les révoltes d'étudiants en Europe n'en furent que les aspects les plus convulsifs. Mais, plus profondément, elle porte aussi tous les signes de la fin de la société d'opulence et de gaspillage dans les pays dits « avancés » et ceux du renversement du rapport des forces démographiques au profit du tiers monde. Munie d'un appareil critique de faible préhension, l'historiographie universitaire ne peut évidemment pas entrer dans de telles vues et se contente de traiter de « coïncidences » fortuites la rencontre d'événements dont j'essaierai au contraire de prouver, au chapitre V

du présent ouvrage, qu'ils forment un tout fortement corrélié dans une parfaite unité de sens[21]. C'est cette corrélation et elle seule qui permet de fouiller aussi bas qu'il le faut dans le terreau nihiliste de cette pensée dite des « sixties » et d'en dénuder réellement les racines historiques et biologiques, inconscientes d'elles-mêmes, qui en font, à sa date prédéterminée, le produit fatal du corps social tout entier, le terrorisme intelligent déjà signalé n'étant dès lors que le germe du terrorisme tout court. Et, certes, Luc Ferry et Alain Renaut ont raison de voir dans les textes de cette époque une excroissance épigonale de Nietzsche et de Heidegger[22], mais on peut tout aussi bien les inscrire dans la filiation de Sartre qui elle-même, plus subtilement il est vrai, mais sans discontinuité, en procède aussi. En déclarant le Moi transcendantal « inutile et néfaste », Sartre a lui aussi dévalué et même détruit le sujet. Se confinant à l'homme de la banalité quotidienne indifféremment clos en lui-même ou dissous dans la masse, simple unité statistique interchangeable, coupée de tout ou fondue au tout, il en est resté à l'homme « en général » des moralistes classiques, un homme qui n'a jamais existé sauf pour les religions d'autorité ou les idéologies politiques égalitaires, universalistes et abstraites, jamais appliquées. En fait, dans le cadre ontologique de Sartre, le sujet n'est, au contraire des choses, *rien* de déterminé, il est en lui-même scission d'avec lui-même, et donc *néant*. Ou bien il refuse de le reconnaître et s'identifie alors à un rôle où il se réifie et s'aliène, mais il tombe alors dans la « mauvaise foi », ou bien il s'évanouit dans une liberté sans déterminations d'où résulte l'équivalence de tous les actes, en sorte qu'il n'y a qu'un pas à franchir pour réduire ce Je inconsistant à l'état de zombie ou, plus précisément, de rouage mû de l'extérieur, au choix, par les forces productives de Marx, la volonté de puissance, purement instinctuelle, de Nietzsche, la libido freudienne,

l'inconscient collectif de Jung, l'Être heideggérien, ou encore les structures rectrices sous-jacentes des mythes et des rites sociaux passivement acceptés. Ce n'est pas par hasard qu'on retrouve ici les noms de Marx, de Nietzsche et de Freud, qui furent, à la fin de l'âge classique, ceux que l'on a appelés les « philosophes du soupçon », c'est-à-dire les tenants d'une attitude pour laquelle toute expression de la subjectivité était suspecte ou illusionniste, et qui cherchaient alors à dévoiler derrière toute parole dite ce qu'elle cachait de non-dit, un non-dit qu'il fallait mettre au jour selon les méthodes, les règles ou les grilles d'interprétation fort diverses et s'excluant l'une l'autre proposées par ces auteurs. Par exemple, en refusant la thèse hégélienne de la possibilité d'un savoir (et donc d'un sujet) absolu, Nietzsche considère que tout jugement de valeur ne vaut que comme « symptôme » d'une insuffisance insurmontable et constitue donc en soi une « sottise ». Attitude réductionniste qui tend à considérer comme impossibles toute connaissance de soi, toute intersubjectivité, à enfermer l'amour, avec Sartre, dans l'alternative de l'orgueil et de la honte, ou encore, avec les psychanalystes, à considérer d'emblée tout être comme un malade incapable de mettre en œuvre quelque verticalité d'assomption que ce soit. Aussi bien, toute aspiration humaine déclarée, tout idéal affirmé, toute prétention eschatologique ou même seulement métaphysique essayant de tirer l'homme vers ce qu'il croit être sa nouvelle hauteur se trouvent-ils dès lors systématiquement rabaissés comme entachés d'ignorance ou de mensonge, le « non-dit », bien plus significatif que le « dit », l' « in-su » bien plus important que le « su », venant ravaler tout degré réputé supérieur de l'être dans les bas-fonds d'une infrastructure dont seuls ces « maîtres du soupçon » peuvent alors dévoiler la prégnance, la prééminence, l'interobjectivité. Mais, si le signifiant, c'est-à-dire le signe qui le révèle

en tant que tel (les associations libres, les rêves, les lapsus, les actes manqués, les névroses, les complexes d'infériorité sociale, les gestes-réflexes, les superstitions, la soumission aux rites, aux modes et aux stéréotypes, etc.), possède ainsi antériorité et primauté sur tout signifié, on peut, selon les grilles utilisées, faire dire au non-dit tout ce qu'on veut. Dans la mouvance des auteurs déjà cités, le docteur Lacan, néo-freudien, va même plus loin : le dit ne sait pas ce qu'il dit, mais on n'est pas sûr que le non-dit en sache lui-même davantage. En déclarant que « l'inconscient est structuré comme un langage », ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'il lui fait parler et dire la parole du docteur Lacan lui-même[23], il se garde d'affirmer que cette parole, si « signifiante » soit-elle en tant que signe, puisse même, après avoir été « mise au jour » par la théorie et la pratique psychanalytiques, s'ouvrir à l'intersubjectivité d'un sens. Aussi bien, même si le néo-freudisme procède à la distinction, qu'il veut capitale, entre le *moi* et le *sujet* (en rapport d'homologie de simple apparence avec celle qu'établit Husserl entre le Moi naïf et l'Ego transcendantal) faut-il bien comprendre que la « liquidation » de ce *moi* lacanien, morcelé et aliéné, au bénéfice d'un « sujet », reste incapable de faire passer ce dernier au-delà de l'ambiguïté insurmontable du langage, dont il est d'ailleurs le produit. L'analyse ne détruit le *moi* que pour créer un sujet « virtuel ». Rien là par conséquent de comparable à l'*époché* effectuée par un ego travaillant par soi et sur soi. Il s'agit d'une « régression » analytique à laquelle l'analyste ne préside que par un silence volontaire qu'on nous dit même « paralysant » ou « affolant ». Il n'y a même plus de « cure » au sens freudien du mot : c'est l' « enseignement » d'un langage codé et cependant indécodable qui en tient lieu. En fait, quelles que soient ces filiations dont nous venons de parler, toutes aisément vérifiables et même revendiquées par ces épigones eux-mêmes, elles ne

rendent nullement compte de la spécificité de ceux-ci, qui ont atteint, dans l'extrémisme de la déconstruction, un point de non-retour ou, plus précisément, un *point-critique* par lequel tout discours cohérent étant subverti, toute réfutation même devient impossible. Telle est la racine de la force d'intimidation de ces textes. Nietzsche couvrait de sarcasmes la notion même de « vérité ». Encore le faisait-il par un discours construit et qui démentait lui-même, par son style éclatant, cette négativité qu'il affirmait absolue. Mais comment s'accommoder du style d'auteurs pour lesquels la vraie parole est celle qui sait qu'elle ne sait pas ce qu'elle dit en sorte qu'il est finalement « enseignant » d'être incohérent? On ne peut évidemment pas raisonner avec ceux qui commencent par poser en principe que toute raison est répressive. On ne peut pas davantage dénoncer l'incohérence d'œuvres qui se basent sur l'affirmation de l'incohérence foncière de tout locuteur. Parménide disait : « Non, que jamais il n'y ait de victoire pour ceci : le non-être est! » Je suis là-dessus bien d'accord avec Jean Largeault et René Thom lorsqu'ils dénoncent les concepts « flous » ou « négatifs » et citent encore Parménide : on n'argumente pas contre les sophistes, « errant de-ci de-là, hommes à double visage, pour qui être et n'être pas, c'est et ce n'est pas la même chose ». D'une façon plus générale, « on ne prouve pas aux irrationalistes qu'ils ont tort, ou du moins la démonstration n'est contraignante que sur la base d'un minimum de postulats rationnels : ils n'ont le dessous que s'ils y consentent[24] ». Essayant pour ma part de comprendre les raisons de la spécificité de cette secte de philosophes si brusquement apparus et qui, ce point extrême atteint, ne peuvent ouvrir qu'une école de rabâchage — d'où leur besoin de créer d'abord un vocabulaire ou plutôt un ensemble de mots de passe quitte à élargir et intensifier les effets de leur nihilisme, par osmose ou catalyse, dans une

partie elle-même de plus en plus dégénérative du corps social, j'en suis venu à chercher, en deçà de leur « pensée » même, ce qui a pu motiver leur apparition simultanée, c'est-à-dire, entre eux, en fait, et malgré qu'ils en aient, une *unité* dont ils refusent pourtant, partout ailleurs, même cachée, la présence immanente. Aussi bien me faut-il présenter ici sans excès de précaution une remarque dont les observateurs, par je ne sais quelle pudeur ou quelle retenue elles-mêmes néfastes, ou bien plutôt quelque myopie, n'ont jamais noté l'importance : ce « mouvement » philosophique est selon moi l'une des illustrations les plus exemplaires de l'esthétisme homosexuel qui emporte notre époque vers sa crise disruptive, le mot « homosexuel » étant pris ici *au sens large* que je lui ai donné dans mon ouvrage sur la « structure absolue[25] », et c'est dès lors par ce biais que je voudrais maintenant, et avant d'aborder les textes eux-mêmes, me rapprocher de la racine des choses, tout en insistant pour qu'on ne voie dans l'emploi de ce qualificatif aucune connotation polémique et moins encore péjorative, car ce qui est est et ne saurait être autrement. Les lecteurs de mon ouvrage sur la « structure absolue » savent que j'y ai émis l'hypothèse que l'homosexualité et l'hétérosexualité, au même titre que la sexualité mâle et la sexualité femelle, se répartissent à parts égales dans l'ensemble de l'humanité, et cela en vertu d'une combinatoire chromosomique sexuelle à *quatre* termes et non, comme l'affirme la biologie officielle, à *deux* seulement. Au cours des âges, cette homosexualité étendue est demeurée, bien entendu, le plus souvent *latente*. Socialement réprouvée et réprimée, individuellement refusée et refoulée, elle resta le plus souvent inconsciente et inavouée. Même si, de nos jours, on admet de plus en plus qu'elle n'est pas une manifestation de *perversion* moralement condamnable mais, au même titre que l'hétérosexualité, un fait naturel de *constitution* génétique, et qu'ainsi on naît

homosexuel et non pas qu'on le devient ou qu'on peut cesser de l'être, toute statistique, même à base de sincérité, reste impossible, du fait de la méconnaissance d'eux-mêmes de l'immense majorité des individus concernés. Fait cependant capital : la récente libéralisation des mœurs correspond à la venue au jour, dans tous les domaines, de l'homosexualité patente, l'ambisexualité, mâle ou femelle, étant d'ailleurs selon moi à ranger dans la catégorie de l'homosexualité pure et simple, non sans que cette augmentation quantitative en *ampleur* ne s'accompagne, moins visible, d'une croissance qualitative en *intensité* tant dans l'insistance accrue du narcissisme homosexuel à tenir l'affiche que dans la spécificité même des productions artistiques où ce narcissisme est à l'aise. Et il est certain, par exemple, que l'esthétisme homosexuel présente des caractères infiniment plus précis et même plus provocants qu'il n'en laissa jamais paraître au temps d'Alcibiade ou de Montaigne, ou même seulement d'André Gide et de Montherlant. Au chapitre *Esthétisme et Homosexualité* de mon ouvrage[26], j'ai longuement étudié les caractères de l'art homosexuel et ses techniques de fascination qui reposent essentiellement sur le brouillage kaléidoscopique des signes et des formes, la désintégration systématique de la durée et de la mémoire par la mise en valeur exclusive du fortuit, de l'irrelié, l'attention minutieuse portée « objectivement » à des *riens* brillamment présentés et qui ne révèlent qu'à l'analyse ou à la seconde lecture leur caractère de signes singuliers de générativité nulle, c'est-à-dire leur néant. Sous cette même influence, ce que l'on a appelé, au même moment, le « nouveau roman » a prétendu se passer, à la limite, de situations et de personnages et privilégier les seules « techniques » de l'écriture, technique qui devient ici, comme toujours, une fin en soi, et la « nouvelle critique » en est venue, de son côté, dans son objectivité naïve, à chercher à dévoiler partout ce qu'elle a

appelé le « vide du sens ». De même que la *phonologie* (discipline récente qui procède de l'étude structuraliste des phonèmes) se différencie de la *phonétique* (l'étude physique des sons) et que la linguistique moderne opère une distinction nécessaire entre la *langue* (réduite à son système grammatical abstrait) et la *parole* (qui, elle, transmet un sens), l'école de Roland Barthes, étendant ces coupures à la littérature, a voulu séparer les *œuvres* (et leurs messages) de leur *texte* proprement dit, réduit à une simple combinatoire de signes. Cette combinatoire ressortit bien entendu à un pur et simple formalisme qui est, ici, contrairement à ce que l'on peut espérer du formalisme mathématique, sans substrat réel. On arrive ainsi à ce que l'on appelle le *degré zéro* de l'écriture. La plurivalence des sens attachés à toute expression littéraire et à la multiplicité de ses connotations symboliques (qui oblige tout lecteur non passif, pour refuser la fascination, à se faire lui-même *opérant,* c'est-à-dire créateur de sens) est devenue pour la « nouvelle critique » un argument de plus ou plutôt un alibi pour ce refus du « signifié » en tant que tel et cette célébration morbide du « signifiant ». A bien regarder, on constate que toute cette école se soumet au culte homosexuel de l'image au détriment de la rigueur du concept, mais que, dans sa détection du sensible, elle s'arrête à la *sensation* locale, forcément multiple et apparemment contingente, en se refusant à la *perception* globale, qui intègre la multiplicité sensorielle dans l'unité d'un sens. La philosophie devient alors un vice dont la métaphore est la drogue douce et les « concepts négatifs » la drogue dure. L'énumération des concepts négatifs est elle-même indéfinie : le non-être, le chaos, le désordre, l'indéterminé, le hasard, le flou, le fortuit, l'a-causal, l'indécidable, etc. Ces mots sont impropres à construire, on n'y peut mettre d'idées précises. Ils ne suffisent pas à eux-mêmes, sauf à s'entourer d'une aura faussement poétique. Par

exemple, le désordre ne se caractérise que par référence à un ordre. Les lois du hasard connues sous le nom de lois statistiques détruisent par là même le hasard. Du fait de leur emploi par les mystiques ou encore en théologie dite négative, d'autres concepts comme ceux de Vide, de Néant ou de Rien forment, en revanche, une classe à part. Que le vide des mystiques, par exemple, n'ait rien à voir avec celui de la « nouvelle critique », il suffit pour s'en convaincre de considérer que le bouddhisme tibétain décompte dix-huit sortes de « vides » dont l'analyse, par sa complexité, détruit toute négativité et dénonce comme naïve toute utilisation simpliste de ce mot. « L'élimination progressive que constitue la série de [ces] différentes espèces et l'énonciation d'un " vide de vide " semblent bien marquer que le but de la liste complète des énumérations tend à nous démontrer que le Vide à l'absolu nous est inconcevable[27]. » Dans le même ordre d'idées, on distingue aussi vide *actif* et vide *passif*. On vise là des situations vécues. Le vide ainsi obtenu résulte d'un *processus* à base d'ascèse physique ou psychique : il est un *accomplissement* et comme tel reste positif. De même le néant eckhartien qu'on n'atteint qu'au terme d'un complet « détachement » et qui, en lui-même, est donc le fait d'une action qui tend à la déification de l'homme. Rien ne permet de penser ou seulement de sentir que chez nos néo-sophistes l'affirmation du vide ou du non-être soit autre chose que le produit de leur ressentiment ou de leur impuissance devant les distinctions masochistement imposées par eux au langage, et dont, même s'ils en font un usage immodéré, ils ne peuvent plus, à notre âge terminal, être dupes. Dans sa confrontation de Maître Eckhart et de Heidegger, Reiner Schürmann remarque que le premier, qui est gnostique, conduit le fond de l'âme dans le fond de Dieu, alors que le second, purement profane, réunit l'homme à son langage, rien de plus[28]. Chez nos post-heideggériens, même cette

réunion n'a plus lieu, ils rebutent aussi le langage. Une orientaliste bien connue déclare d'ailleurs d'emblée : « L'expérience spirituelle est bien plus une expérience de plénitude qu'une expérience de vide[29]. » On se réfère ici à la situation d'extase ou de « ravissement hors de soi » où le mystique confond, dans une seule transparence ou plutôt une seule *brillance,* les deux extrêmes du plein et du vide : tout ce qu'on peut en dire, c'est que la conscience de soi cesse d'y être un couple et qu'il n'y a plus de séparation entre la noèse et le noème, la visée et le visé, le spectateur et le spectacle. Le vide reprend en revanche sa dénotation de concept purement négatif chez les thérapeutes à la mode californienne qui prétendent faire atteindre leurs patients à l' « être profond » en « vidant le mental de toute pensée ». Cette présomption, qui procède d'une vulgarisation du bouddhisme zen, a été critiquée de la façon la plus sarcastique par les maîtres fondateurs de ce même bouddhisme. Là encore, nous rencontrons un problème d'intensité qui échappe au discours : comment rendre compte de la non-conscience de l'animal? Au VI^e^ siècle de notre ère, Houei-neng, le rénovateur du bouddhisme Zen, déclarait ne rien abolir du tout et surtout pas la pensée : « Être non souillé par tout ce qui nous environne, c'est cela qui est appelé non-pensée. » Et ce même *Soutra de l'estrade* commente : « L'absence de pensée, c'est la *pensée instantanée,* la pensée instantanée c'est l'omniscience... » Dans notre langage on pourrait dire qu'elle est l'acte de la seconde mémoire dans sa spontanéité seconde qui transforme toute vision en transfiguration exerçant ainsi la même fonction « déréalisatrice » que Shiva, le dieu « destructeur » de la mythologie hindouiste, « qui fait passer toute réalité individuée au-delà des limites dans lesquelles on prétendait l'enfermer[30] ». Dans le christianisme, les mystiques rhénans ont usé et abusé, faute de mieux, des mêmes mots ambigus

que les Orientaux. Ces mots, qui se tiennent à la frontière commune de la mystique et de la gnose, sont dès lors d'un emploi qui ne va pas sans nuances d'une importance capitale, comme notre prochaine étude de la gnose eckhartienne en témoignera. Aussi bien ne faut-il pas craindre d'affirmer que ces mêmes mots se prêtent à tous les détournements et même à toutes les *inversions* de sens. Sur la théologie négative ou apophatique qui devrait être exclusivement l'expérience vécue de l'impossibilité où nous sommes de définir Dieu et de l'enfermer dans quelque détermination que ce soit, prolifèrent ainsi, au niveau du discours philosophique, des commentaires rassotants, pour ne pas dire extravagants, qui se disent eux-mêmes d' « écriture errante » et qui transforment, selon leurs propres termes, la théologie constructive traditionnelle en « a-théologie post-moderne » au langage codé, mais où le code devient le substitut de la vie. Il est à peine besoin de dire que si l'une des premières tâches de la gnose est de relativiser toute théologie, ce n'est pas par le moyen de ce verbalisme non pas errant mais aberrant qu'elle y parviendra. On retrouve ici les problèmes posés par ce que l'on a appelé l'*écriture* de Derrida, c'est-à-dire en fait les mots de passe de l'école dont nous parlons.

L'expression est de Luc Ferry et Alain Renaut *(op. cit.)* : « Derrida = Heidegger + écriture de Derrida ». Pour Ferry et Renault, qui le démontrent brillamment, toute l'originalité de Derrida tient dans l'emploi de ce vocabulaire d'initiés. Nous ne rappellerons pas ici le détail de cette démonstration (pp. 166-197) et nous en tiendrons à l'essentiel : la thématique de la célèbre « différance » avec un *a*, mot clé par lequel Derrida cherche à se démarquer de Heidegger, de la même façon que Heidegger, en relevant la « différence » ontico-ontologique entre l'être et l'étant, restée, disait-il, impensée, a voulu se démarquer de Husserl.

Derrida définit la « différance » comme « ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent et qui, de ce fait, ne se présente soi-même jamais, ne se donne jamais au présent », ou encore n'est pensable « que comme ce qui disparaît dans toute apparition à savoir l'apparition elle-même » (p. 169). En bref, « l'apparition comme disparition ». Ainsi que Derrida l'écrit dans *La Dissémination* : « La différance, disparition de la présence originaire, est à la fois la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité [...] Alors, la non-vérité est la vérité. La présence est la non-présence... » Ces subtilités, de prime abord, sont frappantes. On admire l'intelligence du rhéteur qui ne se laisse pas prendre au piège de la simplicité tout apparente de l'*apparence,* qui, pour l'observateur naïf, fait tout le réel. Le philosophe, lui, fouille sous l'apparence en tant qu'état pour y relever l'apparition en tant qu'acte, même s'il découvre ainsi la disparition concomitante de celle-ci. Jeu de mots ? Pas tout à fait. Il y a là un effort *verbal* pour passer outre à la logique du *verbe,* qui exige l'application du principe d'identité. On sent bien, dans les profondeurs, ce qui motive cette tentative de déconstruction du langage : une sorte de démonstration par l'absurde de ce fait pourtant évident pour ceux qui le *vivent* vraiment : la logique linéaire du discours est incapable, par nature, de rendre compte du caractère sphéroïdal des intuitions intemporelles ressortissant à la « logique » imaginative. Non seulement la dialectique de la nature, dans son ensemble, échappe à toute linéarité, mais la naissance abrupte des *inductions intellectuelles* aussi. L'embrouillamini contradictoire de Derrida et de ses épigones procède de ce péché contre l'esprit qu'est, à la limite, toute pédagogie *verbale* du transcendantal. D'où, d'ailleurs, dans les derniers « livres » de Derrida, un recul frappant devant le livre lui-même en tant qu'œuvre *faite,* un trébuchement définitif devant la contradiction irréductible

que représente tout essai *concerté* de déconstruction, car ainsi que le disait le père Ubu, la poursuite même de cet effort voudrait qu'on en vînt à *ruiner aussi les ruines,* et il n'y trouvait d'autre moyen que d'en faire « de beaux édifices bien ordonnés ». Il y a cependant une grande habileté manœuvrière à associer le lecteur à cette sorte de connaissance initiatique des actes cachés qui échappe au vulgaire. Telles sont de nos jours les deux colonnes du succès public : l'intimidation des uns, la complicité des autres, ancrées l'une et l'autre dans le saisissement des ignares. Mais une autre remarque se présente ici. On ne peut pas ne pas se demander si cette apparition vue comme disparition n'est pas déjà tout entière dans la « différence ontologique » heideggérienne qui conduit à évoquer l'Être comme « éclair-cie-retrait », ou comme « dévoilement-occultation ». Par exemple, pris un peu partout : « L'Être se soustrait en se montrant dans l'étant comme tel » ; « L'Être doit se penser comme l'éclairer voilant-dévoilant » ; « L'Être se retire en tant qu'il se déclôt dans l'étant », ou encore et surtout : « L'Être dévoilé de l'étant présent repose sur le voilement de la dispensation de présence. » J'accepte ces « définitions ». Je veux bien me laisser transporter par elles, d'une façon joliment et même allègrement abrupte, au cœur de la transcendance. Mais si l'on prétend *jouer* ainsi avec la subtilité — et l'on sait quels mérites éminents cette école volontiers nietzschéenne accorde au jeu — il faut la pousser jusqu'au bout et m'éclairer sur tous ces *verbes de liaison* qu'elles utilisent de façon, dirait-on, *machinale.* Où est la machine ? Comment l'Être « se soustrait »-il, « se pense »-t-il, « se retire »-t-il ? Sur quoi « se repose »-t-il ? Comme je l'ai signalé, cet *acte* de dévoilement-voilement implique, que Heidegger le veuille ou non, l'action d'un sujet « à partir » duquel cet acte a lieu, même si ce dernier est induit par l'Être. Nous voici une fois encore dans le cadre d'une vision

engagée dans le temps successif. Pour cette vision naïve, il n'est pas de génération sans générateurs. Être-agissant et sujet réagissant, ou l'inverse, peu importe, c'est pure distinction verbale, on pose artificiellement deux termes, et c'est réellement ne rien comprendre à Husserl que de ne pas les fondre ensemble dans le sujet transcendantal. C'est ici d'ailleurs que Derrida se veut plus radical que Heidegger : il s'agit de tuer une fois pour toutes le sujet. Par la « différance », Derrida entend donc dénoncer dans l'Être heideggérien la survivance d'un signifié se dissimulant derrière la Présence d'un signifiant. Que Heidegger le refuse ou non, sa pensée de l'Être resterait, dans une certaine mesure, prisonnière de l'ancienne métaphysique : « Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indéterminée *entre* l'actif et le passif [...]. Ce qui se laisse désigner par " différance " n'est ni simplement actif ni simplement passif, [...] *une opération qui n'est pas une opération*[31] qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces termes[32]. » Ce texte implique, contre Heidegger, une simultanéité non pas interdépendante mais seulement a-chronique de l'agent et du patient, l'exacte *inversion* de la simultanéité vécue de la gnose, une a-chronicité de pure rhétorique, obligée, pour faire tenir ensemble des mots qui s'opposent, de commencer par les vider de tout sens. Il devient clair, dès lors, que de telles subtilités n'ont aucune force réellement *opérative* et n'engagent, chez les lecteurs, qu'à un jeu auquel ils n'apportent qu'une adhésion superficielle : sous l'enrobage d'un langage abstrait et d'une érudition philosophique considérable çà et là dispersée pour faire savant, il s'agit surtout d'un tarabiscotage qui se veut provocant alors qu'il n'est que futile.

A quoi aboutit alors, involontairement, sinon à créer une

mode, cet emploi réitéré de mots de passe qui caractérise le style de Derrida : la trace, l'arché-écriture, l'arché-trace, l'espacement, la réserve, le supplément, l'hymen, la marge, le masque, le « gl », le coup de don, etc. ? Avec ses effets fugaces mais frappants, la mode est le domaine privilégié des esthètes homosexuels qui y vivent, là encore, dans chaque moment irrelié, l'exacte inversion de l'unicité du moment présent. De chacun de ces moments, ils ne s'attachent en fait qu'à sa changeante *parure*. En contraste radical, c'est au contraire la simplicité et même la pauvreté (au sens évangélique) du langage eckhartien, tout entier voué à l'évocation du détachement, qui permet d'atteindre le fond des choses, ou si l'on veut, en termes husserliens non moins pauvres, ce monde de la vie dans lequel le sujet transcendantal ne s'enracine à jamais que pour mieux procéder à l'assomption de l'Être.

Actualité de Maître Eckhart

Considérer Maître Eckhart comme un « mystique spéculatif » nous paraît doublement inadéquat. Même si le grand prédicateur rhénan affirme, comme les mystiques, l'ineffabilité absolue de l'Être divin dont aucune détermination ne saurait livrer le sens, on ne saurait parler à son sujet d'effusion ou d'extase : le néologisme d'enstase paraît au contraire créé pour lui. Quant à le qualifier de « spéculatif », c'est réduire son message à la scolastique de ses *Traités* latins beaucoup moins opératifs, et de loin, que ses *Sermons* allemands, dont le style est celui de la « monstration » la plus dépouillée et la plus directement vécue. Ce maître d'une théologie qu'on dirait aujourd'hui *négative* ou *apophatique* abonde, certes, en formules paradoxales, ou même apparemment incompatibles, dont l'exégète peut mettre en

évidence la contradiction à moins qu'il ne préfère en faire passer l'interprétation par ses propres grilles, mais la négation n'est jamais ici qu'un procédé dialectique vers l'affirmation d'une réalité ontologique supérieure étrangère à toute logique du *oui ou non*. « Tenez-vous-en à la liberté de la nature humaine indivisée. C'est pourquoi, si vous voulez être un, abandonnez toute négation car la négation cherche et sépare[33]. » Ou encore : « Il faut que tu sois affranchi du Non (*Nicht*). » On dispute sur ce qui brûle dans l'enfer. Les maîtres répondent unanimement : C'est la volonté propre. Mais j'affirme : « C'est le *Non* qui brûle dans l'enfer[34]. Toute spéculation s'arrête alors aux portes de ce château de l'âme », où se produit cette mutation nécessaire de la conscience que Maître Eckhart nomme « la naissance du Fils en nous ». Situation identique à celle qui se produit à l'apparition du Moi transcendantal de Husserl ou de l'homme intérieur de saint Paul, du Soi des védantistes, du Samâhdi des bouddhistes Zen, devant lesquels toute distinction scolaire perd ses armes. Dans l'histoire de la philosophie, Maître Eckhart fit d'ailleurs l'objet de rapprochements fort divers. Dans sa présentation générale, Reiner Schürmann[35] rappelle que Hegel voyait en lui le réconciliateur de la foi et de la science, et Schopenhauer le fondateur de l'idéalisme transcendantal. Le philosophe nazi Alfred Rosenberg, l'auteur du *Mythe du XX^e siècle*, célébrait en l' « homme eckhartien » le lointain ancêtre du héros national-socialiste. Il n'est pas jusqu'à la littérature marxiste qui ne se soit emparée de lui pour en faire un contestataire antiféodal et l'annonciateur de la Guerre des Paysans. Dans *Le Principe Espérance*, Ernst Bloch en vient par exemple à manipuler la « mystique » eckhartienne et son expérience de la transcendance dans le sens d'un immanentisme anthropologique et social et d'un autoperfectionnement utopiste de l'homme qui sont le fondement de l'eschatologie

marxiste[36]. Après avoir défini Maître Eckhart comme « l'homme qui s'est laissé lui-même et qui a laissé Dieu », ce qui marque l'extrême limite du « détachement » de Maître Eckhart et de sa « négativité » mais ne décrit que son cheminement vers la déité essentiellement positive de Dieu, Reiner Schürmann le tire à son tour vers des métaphores de style heideggérien et parle de sa « joie errante » et de son « identité pérégrinale » : ce style poétique n'ajoute rien à la gnose eckhartienne, on voit bien en revanche ce qu'il concède à certains esprits religieux séduits par les philosophies à la mode et qui, cherchant à se rassurer en s'embarquant dans tous les trains qui passent, donnent à ces philosophies d'illustres cautions. Le mot d' « errance » appartient aujourd'hui par priorité aux disciples de Derrida. Considéré jadis comme négatif par tous les théologiens, ce concept aboutit en fait à la mise en friche et en déshérence de toute pensée réglée[37].

Rien n'est plus efficace pour comprendre l'*épochè* husserlienne que de la rapporter au maître mot du gnostique rhénan, le « détachement » *(Gelassenheit)*, ou encore le « laisser-être », le « délaissement », un détachement, qui doit être poussé au dernier état du décapage, non seulement en voyant, « les yeux ouverts, toute chose comme un néant », mais en allant jusqu'à déliver le « château de l'âme » de la notion même de Dieu. Contrairement à ce que certains commentateurs ont pu dire, ce détachement n'est pas « central », mais constitue seulement une phase dialectique préalable à la *déification de l'homme*, c'est-à-dire à l'engendrement de Dieu par l'homme et la fusion de l'homme dans la déité de Dieu (la *Gottheit*) : c'est exactement de la même façon que la « réduction phénoménologique » husserlienne est la condition préalable nécessaire de la naissance en nous du Moi transcendantal re-créateur du « monde », c'est-à-dire de notre seconde naissance. La

« percée » de l'homme au-delà de Dieu (sa fusion dans la déité) ou l'engendrement de Dieu par l'homme sont chez Maître Eckhart une seule et même opération qui donne lieu à toutes sortes de formules abruptes : « Dieu ne peut pas plus se passer de nous que nous ne pouvons nous passer de lui » (Sermon *Femme, l'heure vient,* trad. Schürmann, *op. cit.,* p. 114), ou encore : « Si moi-même je n'étais pas Dieu, Dieu ne serait pas non plus : que Dieu soit Dieu, de cela je suis une cause. Si je n'étais pas Dieu, Dieu ne serait pas non plus » (Sermon *Heureux les pauvres en esprit,* trad. Schürmann, *op. cit.,* p. 218). Dans son sens positif de laisser-être, le mot de *Gelassenheit* implique donc tout le contraire d'une négation ou d'un refus. Il ne s'agit pas de nier le monde ou de s'en évader, mais de vivre avec lui dans la totale liberté d'un Moi pur s'universalisant sans se perdre. Cette vision *active* du détachement est également caractéristique de l'*épochè,* qui ne se délivre du monde que pour le transfigurer dans l'intimité du Moi. A notre sens, c'est même la déréalisation des objets intermédiaires liée à la transfiguration [38] qui peut expliciter au mieux la conception eckhartienne du « néant », qu'on ne saurait confondre avec la « nullité », car, liée à un cheminement, elle présente, comme le détachement, le côté actif d'une « néantisation ». Rien en tout cas, dans l'enstase eckhartienne, qui puisse être confondu avec le spiritualisme des néoplatoniciens entièrement étranger au monde, au point qu'on a pu parler du « matérialisme » de Maître Eckhart. Rien non plus qui puisse évoquer en lui le ravissement extatique, passivement contemplatif, des mystiques, qui est un repos, une dissolution dans le divin, au point que Plotin, par exemple, lorsqu'il sort de ce repos et retombe dans le monde, se demande comment son âme a jamais pu venir à l'intérieur d'un corps. De par sa conception d'une *communion* dont on revient toujours et qui, dans cette retombée, est alors

ressentie comme *passion malheureuse,* tout le christianisme occidental s'inscrit, pour le plus grand nombre, dans cette tradition d'un mysticisme obscur et doloriste où les puissances de l'âme individuelle ne sont un moment abolies que pour mieux mesurer ensuite, de façon presque masochiste, leur insuffisance. C'est parce qu'il affirme que l'*intelligence est supérieure à l'être* et ne saurait ainsi jamais oublier l'être de l'Être et par conséquent jamais déchoir, que Maître Eckhart, étranger à ces conceptions dégradées, resta si longtemps incompris. « La suprême perfection [...] réside dans la puissance supérieure, à savoir l'intelligence. Jamais celle-ci ne peut trouver repos. Elle n'aspire pas à Dieu en tant que Saint-Esprit, pas plus qu'en tant que Fils. Bien au contraire, elle fuit le Fils. Pourquoi ? Parce que, en tant que tel, il porte encore un nom. Et y aurait-il mille dieux, elle percerait encore au-delà : elle le veut là où il n'a pas de nom. Elle veut quelque chose de plus noble, de meilleur que Dieu pour autant qu'il ait un nom » (sermon *Celui qui hait son âme dans ce monde,* trad. Schürmann, *op. cit.,* p. 112). Aussi bien Maître Eckhart ne fut-il pas mieux suivi par ses disciples que Husserl par les siens. Dans son *Livre des douze béguines,* Ruysbroek, déjà, le répudia en le dénonçant comme « un faux prophète s'imaginant qu'il est Dieu par nature ». Chez Ruysbroek, la distinction entre l'âme et Dieu n'est pas abolie. Denis de Rougemont le souligne avec force[39] : « L'abîme qui nous sépare de Dieu est perçu de nous au lieu le plus secret de nous-mêmes. *Il est la distance essentielle.* » C'est la thèse inverse de celle de Maître Eckhart qui fut au cœur de sa condamnation par le pape Jean XXII (bulle *In Agro Dominico* de 1329) : « Nous nous métamorphosons totalement en Dieu et nous nous convertissons en lui de la même façon que le pain, dans le sacrement, se change en corps du Christ : je suis changé en lui parce que lui-même me fait être sien. » Il s'agit d'unité et non de similitude :

« Par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a là aucune distinction. » Dans l'histoire du christianisme occidental, les conséquences de ce débat et de cette condamnation furent considérables : ici, comme toujours, c'est la déviation métaphysique qui ouvre la voie aux contraintes morales : « Si l'âme peut s'unir essentiellement à Dieu, l'amour de l'âme pour Dieu est un amour heureux, il ne sera pas exprimé en termes de passion. [Au contraire] si l'âme ne peut s'unir essentiellement à Dieu comme le soutient l'orthodoxie chrétienne, il s'agira d'un amour réciproque malheureux[40]. » Cette conception d'un amour nécessairement souffrant s'accompagne d'un sentiment de culpabilité lié à l'idée d'une impuissance, d'une déchéance de la chair. C'est cette « maladie » du christianisme qui est à l'origine des sarcasmes nietzschéens : refus de la morale chrétienne d'abord, puis, par une remontée fatale, d'une métaphysique qui ne concerne en rien la déité eckhartienne, celle-ci se tenant au-delà de toute condamnation spéculative possible comme d'ailleurs aussi de toute célébration.

La philosophie de Maître Eckhart remplit ainsi les conditions de ce que nous avons appelé la « vraie » philosophie : elle est *réflexive* par la prééminence des pouvoirs qu'elle donne à l'intellect; elle est *opérative* en ce sens que c'est par le détachement que l'homme conçoit et engendre en lui le Verbe, fils de Dieu, qui, sans l'action de l'homme détaché, ne serait pas; elle est enfin *transfigurante* car cette déification de l'homme fait tout ensemble « briller et resplendir » Dieu, le monde et l'homme en une « identique unité ». La coexistence des contraires (ici l'identique et le non-identique) n'est plus, comme chez les sophistes, un simple jeu de mots mais le produit d'une opération vécue : « Il y a réciprocité rigoureuse entre l'agir du Père et l'agir de l'homme détaché [...]. Il n'y a pas d'identité pure et simple, mais identité d'accomplissement [...] C'est dans l'antony-

mie entre " identité opératoire " et " identité ontologique " — au sens scolastique de ce mot [...] qu'on doit reconnaître l'enjeu profond du procès d'Avignon[41]. » Il n'est pas jusqu'au caractère intemporel du Soi transcendantal, conscience constituante du temps et moteur de la « vraie » philosophie, qui ne se retrouve formellement dans les textes de Maître Eckhart : « Le maintenant dans lequel Dieu fit le premier homme, et le maintenant dans lequel le dernier homme doit périr, et le maintenant dans lequel je parle, ils sont tous égaux en Dieu et ne sont qu'un seul et même maintenant[42]. » La résurrection du Fils en nous est permanente, elle se situe dans l'éternel présent, et c'est dans ce dernier que se résolvent les dualités verbales qui viennent alimenter les disputes des rhéteurs, et notamment l'opposition de l'actif et du passif ou encore de l'interne et de l'externe apparemment à l'œuvre dans les deux « phases » contraires considérées comme également décisives par le prédicateur : qu'il s'agisse de la *percée* que doit opérer l'âme pour atteindre le fond de Dieu ou qu'il soit au contraire question de l'*enfantement* du Fils au fond de l'âme, on est en train de vivre là un seul et même « événement », tout au moins au regard du Moi transcendantal pour lequel tout est interdépendant. « Dans le royaume des cieux, tout est en tout, et tout est un, et tout est nôtre... Tout cela est en moi, *lorsque j'y suis*[43]. »

Les théologiens qui condamnèrent Maître Eckhart ne pouvaient que s'en tenir, de par leur formation scolastique, à la lettre de ces formulations. Reiner Schürmann signale avec raison que deux modes de vision s'opposent ici, l'une littérale, qu'il nomme *indicative,* l'autre transcendantale ou prophétique, qu'il nomme *impérative.* Par la première, on traite de substances indépendances comme on traite de phénomènes « indépendants » et de systèmes « clos » en physique classique. Par la seconde, on vit dans le présent vivant, il n'y a plus ni *archè* ni *telos,* mais,

dans le même instant, imminence, avènement, transcendance-immanente et Présence. « Efforcez-vous donc pour que non seulement l'enfant soit en voie de naître mais qu'il soit déjà né, de même qu'en Dieu le Fils est né en tout temps et est en tout temps en voie de naître[44]. » Reiner Schürmann qui emploie le vocabulaire de Heidegger et, à aucun moment, ne cite Husserl en vient néanmoins, tout à la fin de son ouvrage, à dégager entre Maître Eckhart et Heidegger une différence essentielle. Non qu'il montre les limites de ce vocabulaire et ses apories implicites lorsqu'il dit, par exemple, que le laisser-être (la *Gelassenheit*) est le mode dont l'être *requiert* la pensée (p. 364) alors qu'à la page suivante, citant Heidegger, il déclare que ce même laisser-être prospère seulement « *à partir* d'un penser assidu *jaillissant du cœur* ». En fait, concernant le rapport entre Maître Eckhart et Heidegger, ces rapprochements verbaux trop imagés comptent peu : chez Maître Eckhart, en fait, pensée et être sont une seule et même puissance d'acte. Schürmann en revanche dégage bien qu'au contraire de chez Heidegger, *la Gelassenheit,* chez Maître Eckhart, ne renvoie que secondairement à la pensée : elle est d'abord affaire d'une certaine conduite parmi les choses. Il y a déjà là toute la différence entre une position spéculative et une position vécue. Heidegger est peut-être un maître à penser, rien ne prouve qu'il soit, comme Maître Eckhart, un maître à vivre. Même en matière de théologie négative, le mot Dieu reste l'index d'un regard tourné vers le haut pour une vision encore plus divine de Dieu. Or, c'est un mot qui est étranger à Heidegger. « Maître Eckhart parle de Dieu proche de l'homme, Heidegger parle de l'être proche de la pensée » et « le laisser-être reçoit un sens résolument profane ». Heidegger en vient même à temporaliser le laisser-être : pour chaque époque historique, l'être est différemment celé ou dévoilé, notre époque recevant ainsi le privilège de clore

l'histoire de ce cèlement. Cette prétention est-elle fondée? Seuls, en vérité, les siècles à venir détiennent la réponse. Mais Heidegger ne peut pas, à cet effet, être plus initiateur que Maître Eckhart ou Husserl. Ni prophète plus inspiré. Lorsque Maître Eckhart déclare l'intellect supérieur à l'être ou la connaissance supérieure à l'amour, lorsque surtout, dans ses vingt-huit propositions condamnées, il affirme en substance : « Dieu n'est ni bon, ni mauvais, il est », ou encore, plus textuellement : « Celui qui blasphème Dieu, loue Dieu », « Si Dieu veut en quelque sorte que j'aie péché, je ne voudrais pas ne pas avoir péché, et c'est là la vraie pénitence », il renvoie d'une morale devenue dévote et lénifiante à une métaphysique exigeante, que les âmes pieuses diront subversive et les âmes philosophiques révolutionnaire, chargée d'un fantastique pouvoir de « conversion » : aussi bien la notion de péché cesse-t-elle d'y être attachée à tel ou tel *acte* contraire à telle ou telle loi dogmatique, elle se réfère à l'*état* universel d'une création en mouvement que ce « péché » lui-même dynamise. La « prière » ne peut plus être conçue comme une demande adressée à une Providence transcendante bien qu'anthropomorphe attentive à rétribuer des « mérites » ou des « œuvres », mais comme une fusion désintéressée dans cette interdépendance, cette intelligence universelle où tout acte extérieur est prédéterminé, mais dont l'invocation, l'adoration, la compréhension nous rendent libres. Que la gnose, ici, implique, comme chez Maître Eckhart, une éthique personnelle étrangère à toutes les morales sociales de coercition ou de convenance, c'est ce que nous essaierons d'examiner à la fin du présent ouvrage mais en nous demandant en outre, devant des religions tombées elles aussi en déshérence, dans quelle mesure Maître Eckhart par sa *Gelassenheit* et Husserl par son *épochè* sont justifiés d'espérer que les « conversions » individuelles puissent

tendre à une métamorphose existentielle d'ensemble de l'humanité[45].

NOTES

1. Voir ci-après, chap. IV. Nous serons amené à dire en quoi la dernière décennie du XIX^e^ siècle et la première du XX^e^ marquent non pas, en toute rigueur, la « naissance », mais la *conception* d'une nouvelle ère de la rationalité occidentale que nous tiendrons dès lors pour la « vraie » philosophie.

2. Cf. Heidegger, *Questions IV* (Gallimard, Paris, 1976) à l'article : « La fin de la philosophie et le tournant », pp. 112-175. Le premier grand ouvrage de Heidegger *Sein und Zeit* fut attaqué par les néo-kantiens (Cassirer) comme contenant encore une part de subjectivisme. C'était en effet le *Da-sein* qui, plus ou moins rattaché au pôle subjectif du couplage avec l'Être, semblait poser la véritable question de cet Être même. Le « tournant » *(die Kehre)* qui fait parler d'une façon trop peu nuancée d'un second Heidegger ne vint, en fait, qu'expliciter de façon plus nette ce qui était déjà implicitement contenu dans *Sein und Zeit :* le sens de l'être est fondé sur l'Être, et non sur le *Da-sein.* Cf. à ce sujet l'analyse très fouillée présentée à la fin de l'ouvrage de Luc Ferry et Alain Renaut : *La Pensée 68* (Gallimard, Paris, 1968, pp. 267-285). Sur le *Da-sein* proprement dit, voir ci-après, p. 110 sq., et aussi *Questions IV, op. cit.,* p. 190, note 5.

3. Le *Da-sein* heideggérien, « être-le-là », fut autrefois rendu (Henry Corbin) par l'expression triviale de « réalité humaine » ou seulement de façon littérale « être-là », qui se prête à tous les contresens de l'existentialisme sartrien. Ces difficultés de traduction tiennent à la fois à la composition extrêmement complexe de certains mots allemands (cf. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* présentation et traduction de Roger Munier, éd. Aubier, Paris, 1964, p. 183 : « La langue allemande a ses ressources mais la langue française a ses limites »), mais aussi, et pour beaucoup, aux jeux étymologiques qu'elle permet, et qui ne laissent pas d'être parfois aussi complaisants que les calembours lacaniens (vour ci-après, p. 121). Heidegger considérait d'ailleurs le mot *Da-sein* comme intraduisible en français (cf. Martineau, *op. cit.,* p. 8, note 9).

4. Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger,* tome III : *Approche de Heidegger,* éd. de Minuit, Paris, 1974, pp. 113-114.

5. Quand Aristote refuse lui aussi à la conscience la « priorité absolue » et voit l'homme s'émerveiller *d'abord* de la manifesteté de l'étant, et commence ainsi à philosopher, c'est à la conscience d'un Moi « naïf » qu'il s'en prend. Mais c'est en faisant *éclater* ce Moi *hors de lui-même* tout en restant un Moi que la conscience transcendantale « pense » l'Être. Ces questions de priorité n'ont vraiment aucune

importance quant au problème de fait de la *conversion*. Mais cela permet au moins aux professeurs d' « enrichir » leurs textes en parlant d'Aristote ou encore de Kant (« le catégoriel est-il intuitif? »). Qui ces questions peuvent-elles aider à vivre, en dehors des professeurs de philosophie en fin de mois, pour toucher leur paye?

6. Cf. R. Abellio et Ch. Hirsch, *Introduction à une théorie des Nombres bibliques*, Gallimard, Paris, 1984.

7. Cf. la Préface de G. Granel à sa traduction française de la *Krisis*, *op. cit.*, p. VII.

8. Cf. Reiner Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*, diffusion Denoël, Paris, 1972, p. 84. Cet ouvrage, par ailleurs remarquable, confronte la pensée gnostique de Maître Eckhart à la thèse agnostique de Heidegger en utilisant, de façon à notre avis trop accueillante, le vocabulaire de Heidegger.

9. *Quaestio Parisiensis*, I, cité et traduit par R. Schürmann, *op. cit.*, p. 336.

10. Cf. la Préface de Roger Munier à la traduction française du livre de Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, éd. Aubier, Paris, 1964, pp. 9-10.

11. Cf. *SA*, *op. cit.*, pp. 354-359 et ci-après, pp. 284 sqq.

12. Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, tome III, éd. de Minuit, Paris, 1974, p. 114.

13. Le grand reproche que Heidegger adresse au sujet (hégélien ou husserlien) d'être un sujet *clos* et les accusations portées contre les discours *réifiants* de l'ancienne métaphysique tombent ainsi d'eux-mêmes. Devant l'*acte* de transfiguration enstatique, ce sont les notions de clôture et de réification qui deviennent naïves et sont à leur tour dépassées. Confondant les notions de clôture et d'autonomie, l'antihumanisme contemporain a cru que la destruction de la première entraînait celle de la seconde, c'est-à-dire de la notion même de sujet. On s'étonne de ces confusions. Elles ne peuvent procéder, chez ceux qui les commettent, que d'un manque de vitalité et d'expérience vécue qui ne procèdent à leur tour que d'une autre clôture, celle de l'espace universitaire sur lui-même.

14. La *fusion* est un état limite. En ce sens, dans l'homme, la communion est la présence tendancielle de la fusion. Homologiquement, l'acte sexuel bien fait est communiel, l'orgasme réussi est fusionnel.

15. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, P.U.F., Paris, 1970, revue en 1984.

16. Cf. *SA*, *op. cit.*, pp. 63-68.

17. Cf. à ce sujet le remarquable travail présenté par Jean T. Desanti à une semaine du Centre d'études et de recherches marxistes : *Phénoménologie et Praxis* (Éditions sociales, Paris, 1963) où il est notamment dit, p. 81 : « Comment l'Ego peut-il être présent comme origine au cœur de ce qui le constitue toujours comme produit? Ce qui rend le mystère insoluble, c'est la circularité de la démarche... » En termes de logique, J. T. Desanti reproche donc à l'Ego transcendantal de ne pas être autoconsistant, c'est-à-dire de ne pas pouvoir trouver en lui-même sa complète justification, mais c'est là (théorème de Gödel) le cas de toutes les philosophies spéculatives et de toutes les sciences. Une fois encore, ce n'est pas le mot ou le raisonnement qui commandent, mais l'acte. Comme le dit Goethe par la bouche de Faust : *Im Anfang war die Tat :* « Au commencement fut l'action. »

18. *Op. cit.*, p. 103. Pour Heidegger, il existe des *époques*, où, sous des figures diverses, l'être se donne ou se refuse à la pensée... Ce non ou ce refus s'atteste à travers les siècles de notre histoire (cf. R. Schürmann, *op. cit.*, p. 366). On oppose ici la pensée de Heidegger qui est « historique de part en part » à celle de Maître Eckhart qui ne l'est pas du tout. Mais, quant à l'utilisation pratique qu'il peut faire de l'histoire, le matérialisme dialectique de Marx sera toujours de contours bien plus francs et de prises plus redoutables que la « pérégrination époquale » de Heidegger.

19. *La Métaphore vive, op. cit.*

20. Le premier signal a été sans doute donné par le pamphlet antilacanien de François George, *l'Effet Yau de Poêle* (éd. Hachette, 1979). Sont ensuite apparus les essais du logicien Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages* (éd. de Minuit, Paris, 1984) et *Rationalité et Cynisme* (éd. de Minuit, Paris, 1985) ainsi que l'ouvrage déjà cité de Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68, essai sur l'antihumanisme contemporain* (Gallimard, Paris, 1985) dont la valeur argumentative est remarquable et présente en outre l'avantage de contenir de nombreuses citations caractéristiques. Lorsque ces deux derniers auteurs passèrent à la télévision dans la célèbre émission « Apostrophes » et y reprirent leurs propos sacrilèges, l'air, soudain stupéfait puis affolé de Bernard Pivot, symbole de la banalité médiatique, fut un moment des plus réjouissants.

21. L'aspect caricatural de la révolte étudiante de mai 68 à Paris donne la mesure des moyens actuels de la France pour s'intégrer à cet ensemble majeur. Marx a noté que les événements de l'histoire se produisent toujours deux fois, la première sous forme de tragédie, la seconde sous forme de comédie. Il eût pu en ajouter une troisième, celle de farce. Dans leur infantilisme et la grandiloquence de leurs illusions, les petits bourgeois estudiantins de mai 68 ne se doutaient assurément pas que, dans l'invisible, la farce en elle-même terminale qu'ils jouaient se reliait, de par la contiguïté sphérique des extrêmes, à la plus inaugurale des tragédies, celle du terrorisme d'extension mondiale.

22. Luc Ferry et Alain Renaut, *op. cit.*, pp. 240, 241 et 289

23. Les disciples du Dr Lacan considéreront bien sûr cette affirmation comme une simple boutade. En fait, le Dr Lacan décrit l'inconscient comme le lieu où la parole (c'est-à-dire, dans l'ordre, celle de la mère, du père puis de l'Autre) s'introduit en nous pour nous constituer comme sujet désirant, et cela bien avant que se forme et s'exprime le Moi conscient. Une de ces significations de base est notamment le genre *il* ou *elle* désignant le sexe. C'est donc le langage qui, déposant ses structures en nous, permet aux structures du monde de nous traverser et de nous organiser. Qui ne voit que cette conception reste univoque ? Elle pose le faux problème de l' « origine » du langage, qui est, de tous les problèmes d' « origine », le plus embrouillé, le plus controversé, « le plus » insoluble qui soit.

24. Jean Largeault, commentaire sur l'ouvrage de Jacques Bouveresse, *Rationalité et Cynisme, op. cit.*, in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, Paris, 1985.

25. Cf. *SA, op. cit.*, pp. 371-435.

26. Cf. *SA, op. cit.*, pp. 425-430.

27. Cf. le numéro spécial de la revue *Hermès* (n° 6, 1969) : « Le Vide, expérience

spirituelle en Occident et en Orient », article d'Alexandra David-Neel, p. 211.

28. *Hermès, op. cit.*, article de Lilian Silburn : « Le Vide, le Rien, l'Abîme », p. 15.

29. *Op. cit.*, p. 361.

30. *Op. cit.*, p. 113.

31. Souligné par nous.

32. Cf. Derrida : *Marges*, cité par L. Ferry et A. Renaut, *Fop. cit.*, p. 175.

33. Sermon 46 des *Traités et Sermons*, 4 vol., trad. Jeanne Ancelet-Eustache, éd. du Seuil, Paris, 1971-1979, p. 102.

34. *Sermons et Traités*, trad. P. Petit (Gallimard, 1942, p. 83). Dans sa traduction (Sermon 5 b, vol. I, éd. du Seuil, 1974, p. 77), Jeanne Ancelet-Eustache traduit *non* par *néant*. Or le mot allemand utilisé par Maître Eckhart est *nicht*, c'est-à-dire *ne... pas*.

35. *Op. cit.*, pp. 9-10.

36. Cf. dans le numéro spécial de *La Vie spirituelle* consacré à Maître Eckhart (éd. du Cerf, Paris, janvier 1971), l'article d'Aloïs M. Haas : « Maître Eckhart dans le miroir de l'idéologie marxiste », pp. 62-79.

37. Voir, par exemple, Mark C. Taylor, *Errance : lecture de Jacques Derrida* (éd. du Cerf, Paris, 1985). Les éditions du Cerf éditent aussi *La Vie spirituelle*, qui peut passer pour une revue officielle de l'ordre dominicain. On y parle couramment de « théologie sans frontières ». A trop vouloir s'ouvrir au monde profane, on perd sa raison d'être et même sa raison.

38. Voir ci-avant, p. 85 sq.

39. Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, éd. Plon, Paris, 1939, rééd. coll. 10/18, p. 122.

40. Denis de Rougemont, *op. cit.*, pp. 122-123. On sait que cet auteur fait remonter au Moyen Âge occidental la naissance de l'amour-passion et de son langage épithalamique : « L'objet du désir ne peut être ni abandonné ni saisi. L'abandonner est chose intolérable, et il est impossible de le conserver. »

41. R. Schürmann, *op. cit.*, pp. 61-67.

42. Sermon *Jésus entra*, trad. Schürmann, *op. cit.*, pp. 22 et 71.

43. Sermon *Voyez quel amour*, trad. Schürmann, *op. cit.*, p. 246. C'est nous qui soulignons « lorsque j'y suis », la présence de ce *Je* conditionnant toute présence. Ici encore, la notion d'origine ou de priorité se perd.

44. Sermon *Voyez quel amour*, trad. Schürmann, *op. cit.*, pp. 252 et 306.

45. Cf., en tête du présent chapitre, l'épigraphe tirée de la *Krisis*.

CHAPITRE III

Gnose, symbolisme et mythologies

MULTIPLICITÉ ET UNITÉ

> Selon le mot de Platon dans le *Philèbe,* il ne faut pas faire trop vite ni un ni multiple. La philosophie montre ma maîtrise dans les multiplicités réglées.
>
> Paul Ricœur
> (*La Métaphore vive*)

Au Congrès de la Société de Symbolisme qui se tint en 1962 dans l'une des salles de l'UNESCO, à Paris, l'ésotériste Carlo Suarès, bien connu pour ses travaux sur la Gnose juive, stupéfia une assistance de spécialistes en déclarant que le « symbolisme [était] devenu le scandale de la conscience humaine à partir du moment où, ayant découvert l'inconscient collectif, on a accepté les symboles comme des états de perception susceptibles de nous indiquer des voies vers les régions plus exaltées. *Par cette fiction, on s'est proposé de découvrir l'au-delà dans la direction de l'en-deçà*[1] ». Le scandale fut grand. Précisant sa pensée, Carlo Suarès m'écrivait peu de temps après : « M'insérant à contre-courant dans une série de conférences très érudites dont la tendance commune était d'affirmer la permanence du symbole, j'ai proposé une révision déchirante de la pensée et une mutation psychique brisant tous les symboles, quels

qu'ils soient, les symboles (et surtout les symboles religieux) n'étant que les coquilles que l'Humain en gestation doit traverser. La pensée symbolisante, la pensée basée sur des connaissances et sur l'érudition, la pensée qui élabore des catégories, tout cela disparaît au seuil d'une pensée-constatation sans mémoire, donc sans passé, qui, par conséquent, peut adhérer au flot mouvant, imprévisible de la vie. Là seulement il peut y avoir création[2]... » Il est vrai qu'à cette époque la pensée symbolisante devenait déjà fort à la mode. Dans les trois directions de prédilection de son domaine : la nouvelle émergence du sacré, marquée notamment par le renouveau de l'étude comparée des religions, des rites et des mythes, celle des rêves et, enfin, de l'imagination poétique, le symbolisme enfiévrait depuis quelques années, sur la trace de Freud, de Jung et de Bachelard, un nombre croissant de chercheurs. Chez les ésotéristes, c'était devenu un lieu commun de dénoncer le raisonnement logico-déductif de la science classique au profit du raisonnement dit *analogique,* source, disait-on, de toute intuition créatrice. La pensée de René Guénon était en pleine percée, ainsi que les diverses psychanalyses. L'étude comparatiste des religions et des mythologies faisait apparaître l'universalité des « archétypes ». Contre ceux qui essayaient de la tirer, même en matière prédictive, vers une certaine objectivité scientiste, il n'était pas jusqu'à l'astrologie, restée jusque vers 1950 « influentielle » et donc « causaliste », qui ne tînt à devenir « symboliste » : par un excès inverse certains même la transformèrent en construction purement poétique. Peut-être, plus profondément, fallait-il d'ailleurs relier cette vogue toute nouvelle à une réaction soudaine contre un iconoclasme primaire venu de bien plus loin et longtemps méconnu[3]. Simultanément, en effet, la « civilisation de l'image » se substituait, dans les masses, à celle de l'écrit, qu'on dévaluait d'autant plus que le règne commençait des

philosophes qui assujettissaient le mot aux structures sous-jacentes du texte, et ne le relevaient, à leur tour, que par concession symbolisante au flou artistique des métaphores, qui en dispersaient le sens.

S'emportant contre cette mode et les facilités dans lesquelles tout aussitôt elle tombait, Carlo Suarès dénonçait le caractère régressif de ces nouveautés. Fallait-il le suivre sur cette position ou la rejeter sans nuances ?

Deux grandes tendances s'opposent à nouveau ici, déjà dénommées dans le vocabulaire du professeur Etiemble, celles de l'*ascète* et de l'*esthète,* le premier voué à l'abstraction et à la rigueur des concepts, le second libérant la poésie des images, en exacte homologie d'ailleurs à la séparation du cerveau humain en deux hémisphères à la fois opposés et complémentaires, le gauche se consacrant à l'idéation, le droit au sensoriel et à l'imaginaire, dans l'instable unité du Moi humain.

C'est justement cette dualité et cette unité qui font ici problème, et, dès ces débuts de la théorisation du symbolisme, les chercheurs les plus ardents à frayer les nouvelles voies n'ont pas manqué de la souligner : « Il est bon, écrivait Bachelard, d'exciter une rivalité entre l'activité conceptuelle et l'activité d'imagination. En tout cas, on ne trouve que mécompte en les faisant coopérer[4]. » Le Moi humain est pourtant condamné à cette coopération. Faut-il la considérer comme perpétuellement douteuse et estimer comme sans espoir toute tentative de lui ouvrir une issue vers le haut, vers ce qu'on pourrait appeler l'*abstraction concrète* ? Platon, qui, au nom des idées, mettait les poètes à la porte de sa République mais était bien incapable de les empêcher de rentrer par la fenêtre, n'était assurément pas aussi radical. Mais, dans un autre passage de son livre, Bachelard, pour sa part, semble redevenir platonicien : « Quand le concept a pris son essentielle activité, c'est-à-

dire quand il fonctionne dans un champ de concepts, quelle mollesse — quelle féminité ! — il y aurait à se servir d'images[5] ! » Voie féminine ou nocturne, voie virile ou diurne, on retrouve ici la sempiternelle opposition de Dionysos et d'Apollon, de la mystique et de la gnose.

Bien que l'esprit humain soit irrépressiblement tendu vers l'unité, il faut bien constater que le contradictoriel se fait toujours plus agonistique et dynamique, mais se veut toujours aussi plus intensément génératif. Mais génératif de quoi ? Dans son *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci,* Paul Valéry qui fut toute sa vie confronté au problème de cette opposition (poésie-science, art-philosophie, ou, au sens kantien, esthétique-analytique) postule l'existence d'une *logique imaginative* cachée à laquelle il confie la tâche d'être l' « agent général de toutes les fusions », une logique capable de dépasser, par conséquent, le raisonnement simplement déductif pour commander à l'induction, aux analogies, aux intuitions, aux métaphores, au jeu du fonctionnel sous l'organique, et il définit idéalement cette logique qu'il faut bien dire « transcendantale » comme le lieu « d'où l'esprit peut indistinctement créer dans tous les domaines de l'art, de la philosophie et des sciences ». Logique unique donc, unifiant dans une sorte d'interaction mutuelle, supérieure et immanente les deux pouvoirs de l'esprit, et refusant par principe ce *pluralisme* des logiques d'un Lupasco par exemple, que les symbolistes, quelque peu dépassés par la richesse de leur sujet, ont concomitamment mis à la mode comme leur symbolisme lui-même. Que Paul Valéry se soit ensuite contenté d'écrire *Monsieur Teste* prouve qu'il n'a pas rempli son intention ou satisfait à son exigence : son héros ne possède ni la théorie ni la pratique d'une telle logique, il se contente de la *mimer.* Nous essaierons à notre tour d'en poser et si possible d'en résoudre le problème.

Le philosophe néo-kantien Ernst Cassirer montre pour sa part que la science, au même titre que l'art, ne se contente pas de lire analytiquement le monde mais intervient par des « jugements synthétiques *a priori* » pour mettre à la base de la connaissance un certain « schématisme transcendantal » forgé par l'imagination. Tout objet est ainsi intégré immédiatement dans un sens grâce à ce que Kant (et d'ailleurs aussi Heidegger) désigne, avant toute objectivation, comme une compréhension pré-ontologique. Cassirer parle, lui de « prégnance symbolique ». Ainsi se trouverait assurée d'avance la cohérence de la perception[6]. Il n'en demeure pas moins que Cassirer en vient à hiérarchiser les formes de la culture, et que, par exemple, selon Gilbert Durand, il considère le mythe comme un symbole sclérosé, ayant perdu sa vocation « poétique », alors qu'au contraire la science, de par sa constante remise en question des symboles, posséderait une puissance symbolique plus grande.

Pour un chercheur comme Gilbert Durand qui proclame l' « œcuménisme de l'imaginaire » et pour lequel la symbolique se confond avec la « démarche de la culture humaine tout entière », il est clair qu'une telle surestimation de la science par rapport au mythe ne saurait être acceptée. Il y a là, au bénéfice de la fonction de symbolisation, un exclusivisme qui ne peut que susciter, en tant que tel et compte tenu de ses fruits, que les plus expresses réserves. Et, certes, dans le regrettable état de dichotomie entre « littéraires » et « scientifiques » où se trouve aujourd'hui l'université, les symbolistes se recrutent, semble-t-il, avant tout chez les « littéraires ». Mais peut-être, et c'est un des éléments du procès ouvert par Carlo Suarès et que nous essayons d'instruire ici, les « scientifiques » feront-ils remarquer que les « littéraires », si attentifs à l'étude des mythologies traditionnelles et du symbolisme des « images », semblent

fort peu intéressés par toute cette part pourtant considérable de la Tradition que constituent les *idéogrammes* : la croix, la roue du Zodiaque, la structure triangulée de l'arbre des Séphiroth de la Kabbale, les hexagrammes du *Yi king,* sur lesquels l'imagination ne mord pas et dont aucune exégèse proprement « poétique » ou « archétypologique » ne peut livrer la fonctionnalité. Ici, la mise au jour d'une combinatoire abstraite précède obligatoirement et même englobe toute dérivation « symbolique », ce que René Guénon, de par sa formation scientifique, a bien senti lorsqu'il a étudié, dans un ouvrage d'ailleurs fort insuffisant, le « symbolisme de la croix ». Réservons cet aspect de la question, non sans dire d'ores et déjà que l'élucidation de la logique imaginative ci-dessus mentionnée en procède, ce qui nous fournira la clé de notre problème.

Indéfinité du Symbolisme et conflit des herméneutiques

On ne trouvera pas meilleure introduction à l'étude du symbolisme que le court et précieux ouvrage devenu classique de Gilbert Durand, déjà cité : *L'Imagination symbolique* (P.U.F., Paris, 1964) qui s'affronte d'emblée aux différents mots relatifs à l'imaginaire : image, signe, allégorie, emblème, parabole, mythe, figure, icône, idole, symbole, etc., selon leur appartenance aux deux grandes catégories, de la pensée *directe* et de la pensée *indirecte,* ou encore du sens *propre* et du sens *figuré,* impliquant respectivement, d'une part, l'adéquation totale et la présence perceptive de la chose à son image, d'autre part, son inadéquation la plus poussée : le symbole est alors défini comme un signe éternellement veuf du signifié, et ainsi livré à l'imagination de celui qui le reçoit. L'imagination symbolique proprement

dite est donc à l'œuvre lorsque le signifié n'est pas du tout *présentable,* et que le signe ne peut se référer qu'à un *sens,* non une chose sensible. Dans son *Vocabulaire critique et technique de la philosophie,* Lalande définit le symbole comme « tout signe concret évoquant, par un rapport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir ». Par sa nature même, il est *épiphanie* d'un mystère, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible, *transfiguration* d'une représentation concrète par un sens à jamais abstrait[7]. Initialement, le mot grec « sumbolon » désignait un objet qu'on partageait en deux morceaux destinés, par leur rassemblement ultérieur, à jouer le rôle d'un signe de reconnaissance[8]. Cette *ouverture* préalable en vue d'une future ré-unification donne la clé du symbolisme et crée aussi, déjà, sa problématique. En effet, cette cassure s'accompagne, pour les porteurs des deux fragments, d'une convention, d'un contenu de reconnaissance ignorés d'autrui et ainsi « le terme signifiant, le seul concrètement connu, renvoie en extension, si l'on peut dire, à toutes sortes de significations non figurables, et cela jusqu'à l'antinomie ». C'est ainsi que le signe symbolique dit le « feu » agglutine les sens divergents et même opposés du « feu purificateur », du « feu sexuel », du « feu démoniaque et infernal[9] ». On le constate déjà : le symbole *isolé* ne se suffit pas à lui-même, il s'ouvre, quant à son sens, à tout un ensemble de connotations entre lesquelles seul un environnement, un *champ associatif* permet, par contiguïté ou ressemblance, de choisir. Toute notre interrogation va porter sur la nature de ce champ dont on peut craindre, certes, qu'il retienne en son sein la force épiphanique du symbole, c'est-à-dire sa montée évocatrice vers la transcendance, et cela en le socialisant en simple « synthème[10] », mais qui, au contraire, *sous certaines conditions structurelles* que nous aurons à préciser, peut aussi multiplier sa force en la

canalisant, de la même façon que l'énergie cinétique d'un torrent est concentrée, potentialisée et en fin de compte intensifiée par un barrage.

En fait, si l'on donne à la fonction symbolisante son sens le plus étendu, tout mot, passant de son sens propre à un sens figuré et pris ainsi dans une figure rhétorique, métaphore ou métonymie par exemple, se transforme en symbole. D'où, par suite du nombre de mots possibles, une première indéfinité du symbolisme, qu'une seconde, celle des sens, viendrait porter à sa deuxième puissance. Mais si l'on parle, comme Gilbert Durand, de la puissance épiphanique du symbole, comment comprendre cette seconde indéfinité ? On ne peut certes pas épuiser l'infinité et encore moins l'indéfinité par étapes, mais on peut, et justement par cette épiphanie, les vivre, et par conséquent se les présenter dans la totalité de leur sens de façon immédiate. Tout le problème est de savoir si cette présentation est conceptualisable, car, dans l'affirmative, l'originalité du symbole en tant que tel y serait aussitôt et définitivement effacée. Cette question est évidemment capitale et se trouve à l'origine des objections de Carlo Suarès que nous avons rappelées. Mais C. G. Jung lui-même la soulève dans son ouvrage sur les *Types psychologiques* : « Tant qu'un symbole est vivant, il est la meilleure expression possible d'un fait : il n'est vivant que tant qu'il est gros de signification. Que cette signification se fasse jour, autrement dit que l'on découvre l'expression qui formulera le mieux la chose cherchée, attendue ou pressentie, alors le symbole est mort; il n'a plus qu'une valeur historique [11]. » Or, nous allons essayer de montrer que dans l'interprétation, c'est le choix, conscient ou non, du champ associatif qui prend forme de grille de décodage, que ces grilles sont elles-mêmes déterminées par les diverses conceptions théologiques, cosmologiques ou anthropologiques existantes, toutes également chargées de présupposés métaphy-

siques divers plus ou moins clarifiés. Certaines d'entre elles refoulent les symboles vers le « bas », d'autres le tirent vers le « haut ». Les premières sont dites *réductives*, elles entraînent à une certaine régressivité : la psychanalyse freudienne est dans ce cas, le marxisme de même. Les secondes sont dites *instauratives* par Gilbert Durand, nous préférons les nommer *amplifiantes* (ce vocabulaire n'est évidemment pas innocent). La psychologie jungienne se range parmi elles. Nous ne les considérerons pas pour autant comme non régressives, et nous dirons pourquoi. Mais c'est la clarification de leurs présupposés métaphysiques, et donc, ici encore, la réduction phénoménologique, qui devient essentielle et qui seule peut nous ouvrir la voie pour répondre à la question que nous ne cessons de poser : existe-t-il une logique imaginative, *un code des codes* par la connaissance duquel la fonction symbolisante se trouverait en fin de compte sinon inutile, du moins épuisée ?

Prélevé dans les rêves de la personne analysée, ou signalé par les lapsus, les associations verbales, les actes manqués de celle-ci, le symbole est considéré par Freud comme la manifestation d'un conflit opposant les pulsions de la libido du patient aux contre-pulsions d'une censure. Il est donc toujours significatif d'un blocage de l'évolution sexuelle, d'une mutilation de la libido. Dans ce symbolisme tout individuel, le symbole reste sans mystère. Bien mieux que des symboles au sens épiphanique du mot, il ne s'agit en fait que d'effets-signes ou de symptômes. La censure est d'origine sociale ou parentale. La satisfaction ainsi refusée à la pulsion s'aliène en se travestissant en « images » que Freud rapporte à des événements traumatisants oubliés survenus au cours de la première enfance et dont la cure analytique doit provoquer l'anamnèse. La réduction est donc double [12] : le symbole ne procède que de la sexualité, ce qui en limite considérablement la source, et cette sexualité est elle-

même malade, ou névrotique, voire « perverse ». Les effets et signes ou les symptômes ainsi relevés restent d'ailleurs en nombre limité, ce qui contredit à l'indéfinité générale du symbolisme, et sont déterminés, en fin de compte, de réduction en réduction, par le seul moteur du complexe dit d'Œdipe formé durant la première enfance, à savoir un double désir inconscient tendant au meurtre de l'un des parents et à l'inceste avec l'autre.

Même si la psychanalyse freudienne a eu le mérite de mettre en évidence, pour la première fois, une certaine autonomie du « psychisme » par rapport au « physique », ou plutôt à l' « organique », elle tombe à mon avis sous le coup d'une double critique qui en ruine de façon à peu près complète les fondements. Tout d'abord, on confond ici, une fois encore, autonomie et indépendance. Les phénomènes psychiques sont soumis par le freudisme au principe de causalité linéaire en vigueur dans la science classique. Or, dans le même esprit d'univocité, la neurologie peut tout aussi bien rapporter à des « causes » organiques et même génétiques ce que le freudisme rattache à une « origine » psychique. Il est patent par exemple qu'une cure psychanalytique mettant en cause l'environnement parental et culpabilisant ainsi les parents est sans effet sur des couples de jumeaux monozygotes atteints simultanément d'autisme. Ce dernier est alors attribué à des anomalies génétiques, ce qui est d'ailleurs confirmé par le fait que le même trouble atteint des couples de jumeaux ayant connu, dans leur enfance, un environnement différent. D'autre part et surtout, la psychanalyse freudienne en vient, dans son réductionnisme, à voir partout des malades. Chez une personne saine, les rêves qui accompagnent le sommeil sont moins le symptôme d'une déficience que le produit de l'état régressé où peut nous ramener le sommeil lui-même. Le sommeil nous désarme. Déjà, saint Augustin remerciait Dieu de ne

pas se sentir responsable de ses rêves. Toute vie normale procède à la guérison, la correction, l' « intégration » progressives des états dont l'expérience de tous les jours lui fait reconnaître les dysfonctionnements ou les manques. Ce concept d' « intégration » est capital. Le sommeil désintègre, la vie normale intègre. Le sommeil ne la renseigne que sur un passé révolu. On est surpris de constater à quel point le concept d'intégration reste peu compris par les philosophes « littéraires » : les symbolistes parlant à tout bout de champ des pouvoirs d'une imagination « créatrice » liée à l'apparition en nous des symboles sans considérer que l'intégration fond et par conséquent fait disparaître en son sein les éléments différentiels qu'elle intègre. Aux symbolistes qui parlent dans l'absolu et semblent le plus souvent confondre la « création » avec la simple exaltation mystique ou poétique, il faut demander sans se lasser : Montrez le fruit de vos créations. Qu'intégrez-vous ? *Que créez-vous ?*

Nous n'avons cependant pas à cacher que les théories réductrices ont fait aussi œuvre salubre. Toutes les philosophies du « soupçon » ont mis en évidence, chacune dans son domaine, divers modes d'aliénation de l'homme. Qu'il s'agisse de la critique freudienne des idéaux illusoires du sur-moi et de ses sublimations, de la dénonciation nietzschéenne des arrière-mondes naïfs ou de la mise en accusation par Marx des « superstructures » idéologiques dissimulant l'asservissement de l'homme à la « marchandise » et aux conditions « objectives » de sa production, toutes ces philosophies de la démystification ont fait descendre de leur empyrée et ramené au réalisme des *choses-mêmes* bien des boursouflures de bons sentiments ou de contraintes déguisées en morales. C'est leur côté positif. Il n'en demeure pas moins que ces mêmes philosophies n'ont détruit des idoles que pour en instituer d'autres non moins aliénantes. Notre époque abonde ainsi en « mots gelés » ou en « langues de

bois » dont Marx et Freud notamment, par le caractère totalitaire de leurs interprétations, sont de grands pourvoyeurs. Contestez le dogme psychanalytique devant l'un de ses prêtres, et vous êtes aussitôt accusé d'entretenir un « complexe » d'agressivité. Bien que démenti, quant à son universalité, par toute l'ethnologie, l'Œdipe, devenu nom commun, n'en reste pas moins, dans son omnipotence, un mot à tout faire et tout expliquer. Marx, de son côté, a créé le mythe d'une « Révolution » résolvant d'un coup tous les problèmes humains et conduit à la socialisation banalisante des domaines propres au seul Ego transcendantal : la vie sexuelle, l'art et le mystère de la mort, qui ne relèvent à aucun titre d'une instrumentation sociale. Incapable de conceptualiser ses deux « intuitions » les plus « hautes » : *la volonté de puissance* et *l'éternel retour,* Nietzsche enfin a fourni des alibis élitistes à des dictateurs sans esprit et, inversement, transformé nombre de ses épigones en pseudo-surhommes « sublimant » dans l'héroïsme verbal une sensualité pauvre et des instincts émoussés.

S'opposant aux thèses de Freud, peut-on au contraire considérer que la psychologie analytique de Jung, non plus réductive mais, selon le vocabulaire de Gilbert Durand, « instaurative » ou « remythifiante », met en œuvre une poussée vers le haut de l'intention signifiante des symboles? Jung rejette effectivement la conception individualiste du signe-symptôme freudien pour passer à une vision universalisante des symboles-archétypes déposés, eux, dans un inconscient collectif en lequel les inconscients personnels sont fondus. L'archétype est en soi un centre de force invisible, une structure organisatrice « qui déborde toujours les concrétions individuelles, biographiques, régionales et sociales de la formation des images[13] ». Par exemple le « rêve d'inceste » beaucoup plus général que le « désir effectif d'inceste » reconduit symboliquement à la grande

image religieuse universelle du retour au Paradis, qui magnifie lui-même le sein de la Mère. Il y a là une exaltation du symbole qui le porte au-delà de toute réduction libidineuse : « Autrement dit, le contenu imaginaire de la pulsion peut s'interpréter soit réductivement, c'est-à-dire *sémiotiquement,* comme la représentation même de la pulsion (Freud), soit *symboliquement* comme sens spirituel de l'instinct naturel (Jung). » La libido change alors d'acception : de purement sexuelle, elle devient l'énergie psychique la plus intégrante, et la cure psychanalytique prend la forme d'un *processus d'individuation* : la conscience claire et les archétypes sont confrontés au sein du Moi pour en équilibrer et activer les puissances, les archétypes servant ainsi de source énergétique. Par exemple, l'individu de sexe masculin prend conscience de la partie féminine qu'il recèle en lui à l'état d'archétype, son *anima,* « la femme éthérée et elfique », l'individu du sexe féminin, de même, se trouve en présence de l'image de l'*animus,* « le jeune premier, héros aux aventures multiples[14] ». Gilbert Durand n'hésite pas à nommer surconscient symbolique le résultat de cette confrontation, expression de toute évidence abusive car on voit mal comment le « surconscient », sauf dans le cas exceptionnel de l'extase, pourrait ne pas être tout simplement conscient[15]. Cette confrontation, toutefois, peut échouer : la névrose, pour Jung, résulte d'une déficience de la fonction symbolique, soit que le principe d'individuation soit submergé par les pulsions instinctives non symbolisées, soit que, inversement, ce soit la conscience claire qui rompe l'équilibre à son avantage en réduisant les symboles à de simples signes, et cela au bénéfice du conscient social excessivement rationalisé et même robotisé déjà en place. Gilbert Durand se déclare insatisfait par cette conception exagérément optimiste, selon lui, de l'imaginaire, qui ne tient pas compte de la « morbidité » de certains symboles.

« Si, écrit-il, la psychanalyse [freudienne] ne peut rendre compte de l'universalité remarquable des grands symboles que par le truquage de l'extrapolation œdipienne [...], si surtout le système du refoulement ne peut rendre compte de l'expression symbolique sous ses formes créatrices les plus hautes et si la théorie de Jung, précisément, restaure le symbole dans sa dignité créatrice non pathologique et ne fait pas appel à l'Œdipe généralisé pour rendre compte du caractère universel des archétypes-symboles, le système de Jung semble encore étrangement confondre dans un optimisme de l'imaginaire la conscience symbolique créatrice de l'art et de la religion et la conscience symbolique créatrice des simples fantasmes du délire, du rêve, de l'aberration mentale[16]. » Nous serons pour notre part encore plus circonspect. Aussi bien n'acceptons-nous pas de considérer comme « instaurative » ni d'ailleurs « restaurative » l'herméneutique jungienne. Si celle de Freud est « réductive », celle de Jung est seulement « amplifiante », la notion d'ampleur intervenant ici comme dans notre étude de la « structure absolue » par opposition à celles d'intensité ou d'intégration : au même titre que celui de Freud, le symbolisme jungien, du fait de la multiplicité même des archétypes, reste confiné dans l'hémisphère du bas de cette structure. En ce sens, la conception que se fait Gilbert Durand de la positivité de la conscience symbolique dans le domaine de l'art et de la religion paraît, pour le gnostique, tout à fait sujette à caution. L'expression de *surconscient* symbolique, par exemple, reste ouverte à toutes les confusions : s'agit-il encore d'une conscience ou d'un au-delà de celle-ci, extatique ou enstatique ? Extatique peut-être dans le meilleur des cas, avec toutes les possibilités d'illusion inhérentes à la religion et à l'art. Enstatique sûrement pas. C'est la notion même de processus d'individuation qui nous paraît ici en cause. Pas plus Gilbert Durand que Jung ne

paraissent s'interroger sur la nécessité, pour que ce processus vienne à terme, d'une dialectique *ascendante* des symboles analogue à cette dialectique des idées aboutissant chez Platon à l'*Idée des idées*. C'est la multiplicité et même d'indéfinité de symboles qui, si elle n'est pas organisée par *autre chose* que la fonction symbolique elle-même, risque non seulement de stopper le processus mais de le brouiller. On obtient alors au mieux un état d'exaltation poétique ou mystique, mais la gnose en est absente. Nous aurons à revenir longuement sur ce point. Existe-t-il un symbole des symboles ? Le symbolisme peut-il être, à lui seul, intégrateur de soi ? Mais, auparavant, il nous faut étudier les arguments de ceux qui, comme Paul Ricœur, contournent ce problème et, après avoir clairement décrit le « conflit » des herméneutiques, en viennent néanmoins à parler de leur « convergence ».

De la « convergence » des herméneutiques

Puis-je dire que le mot « convergence[17] » employé ici reste lui aussi bien imprécis et qu'il semble s'agir bien plutôt, entre le symbolisme d'en « bas » et celui d'en « haut », d'une *juxtaposition* ou, plus précisément, d'une *homologie inverse* que le seul Moi transcendantal peut tirer vers le haut par le moyen de cette *torsion ascendante* qui est le propre même du processus de transfiguration ? En son principe, la démarche de Paul Ricœur se veut fidèle à l'esprit husserlien de retour aux choses mêmes (« aller des mots aux choses ») en vue de retrouver au terme de la description et de l' « écoute » des symboles le plein de leur intention signifiante, c'est-à-dire de leur vérité. Ce n'est pas, dit-il, à une « description de comparatistes » qu'il faut procéder mais au remplissement de tout notre langage par

la plénitude de la Présence. Cette démarche, toujours en son principe, retrouve donc aussi Heidegger : ce langage n'est plus le discours que nous conduisons nous-mêmes, il appartient à l'Être, c'est l'Être qui nous ouvre à nous-mêmes par la clé des langages symboliques. Sans m'arrêter à ce retournement de Husserl vers Heidegger malheureusement devenu classique, je note que cette conception de la fonction symbolisante du langage postule que l'herméneutique d' « en haut » soit commandée par un dévoilement *eschatologique* de l'Être. C'est ce dernier qui s'oppose à l'aspect *archéologique* des herméneutiques d'en bas, ou plutôt qui l'éclaire, en montre le négatif et le positif. Il faut non seulement vivre avec ces deux styles herméneutiques mais sortir de l'oscillation entre l'un et l'autre et arriver à comprendre que, d'une certaine façon, ils disent la même chose. Ce syncrétisme reste dans la ligne de la « dissertation » universitaire, qui cherche à faire synthèse verbale de tout. La question posée est d'ailleurs révélatrice : comment *manipuler* à la fois plusieurs herméneutiques ? Il s'agit moins de les vivre que de discuter sur elles. Paul Ricœur n'attache pas d'importance particulière au manque d'universalité du complexe d'Œdipe. Même s'il n'existe pas dans les sociétés « primitives » décrites par les ethnologues, ce qui a rendu rapidement obsolète un des principaux livres de Freud, *Totem et Tabou,* il déclare qu'il est « le moteur de notre famille occidentale, le drame de la relation à trois, l'amour déçu de l'enfant pour la mère rencontrant la barrière du père et son interdit, qui marque le passage à l'éthique », et il ne se contente donc pas d'y voir une grille ingénieuse ne rendant compte (et encore de façon causaliste) que de certaines névroses. Cela dit, il prend comme support des deux « styles » herméneutiques l'histoire même d'Œdipe telle qu'elle est rapportée par Sophocle, et il y trouve sans peine la double fonction de *déguisement* et de *dévoilement* qui

sont, respectivement, aux deux pôles du « bas » et du « haut », les mots clés de Freud et de Heidegger. Je voudrais, dit-il, montrer comment on peut faire *deux lectures*, l'une freudienne, l'autre heideggérienne d'*Œdipe-Roi* de Sophocle, et, « après avoir juxtaposé les deux interprétations, montrer qu'en réalité elles n'en sont qu'une, que l'une renvoie véritablement à l'autre ». Une fois admis le postulat freudien, on n'a plus affaire, en effet, qu'à deux drames qui se complètent : celui du déguisement, qui occupe l'enfance, et celui du dévoilement, qui est celui de l'âge adulte. Aussi bien le personnage d'Œdipe se heurte-t-il à deux protagonistes : dans le premier drame, c'est le Sphinx en tant que représentant l'énigme de la naissance dans la grille freudienne, dans le second, Tirésias, le voyant-aveugle, celui qui n'a plus les yeux de la chair mais ceux de l'intelligence. Le dénouement de la tragédie se prête de même à deux interprétations. Lorsque Œdipe, à son tour, se crève les yeux, on peut y voir une castration symbolique, un châtiment, c'est-à-dire un coup du sur-moi freudien, mais aussi, tout au contraire, un accomplissement, une conquête du sens ultime. Mais pourquoi dès lors maintenir, sauf à titre de curiosité elle-même archéologique (et nullement généalogique), une interprétation freudienne dont on peut dire que, dans l'intégration finale du sens, elle est non seulement dépassée mais effacée ? Et, certes, dans les deux cas, les mots de base sont les mêmes : le père, la mère, le fils, dont on nous précise qu'ils ont une capacité illimitée (je dirais plutôt « indéfinie ») de symbolisation. Mais pourquoi considérer, dans ce cas particulier, les deux valences du symbole comme *inséparables* ? Si le symbole complet du père, celui qui est entièrement démystifié et cesse ainsi d'être le père tyrannique du sur-moi, se hausse à la fin, à travers l'interpellation prophétique, jusqu'à la figure du dieu qui sait, pourquoi conserver l'interprétation fantasmatique de Freud qui n'est,

en fait, ni originelle ni mystifiante, mais arbitraire, et pourrait être remplacée, par conséquent, par tout autre déguisement imaginaire? Ce n'est pas le symbole, c'est le freudisme qui est ici mystificateur. Sauf dans l'esprit de la dissertation scolaire qui se veut érudite et confond la succession chronologique des théories, même les plus aventurées, avec la généalogie du sens et remplace la philosophie par son histoire, on ne saurait donc plus parler de convergence, encore moins d'intégration. Dans le processus de la transfiguration, on assiste, on le sait, à la déréalisation des intermédiaires inutiles. Les essences d'en bas irreliées qui servent d'index verbal à ce processus sont ici des mots de base comme père, mère et fils dégagés de toute valence et, de ce fait, susceptibles de tous les codages au même titre que le point, la droite, le plan, etc. dans l'exemple qui nous a servi pour suivre la « transfiguration » de la géométrie dans l'axiomatique. Le freudisme est, entre bien d'autres que l'ethnologie moderne peut proposer, l'un de ces codages. Aucun n'est plus « archéologique » que les autres. Il n'existe pas de point zéro, de zéro absolu de codages. A son terme gnostique, le processus de transfiguration ne se contente pas de les ignorer tous, il les tient pour profanes et même profanateurs. Dans l'exemple de la géométrie que nous avons pris pour « évoquer » ce processus, qui est celui de la généalogie des mathématiques supérieures, la géométrie a besoin d'un langage où subsistent, mais à titre de *simples signes*, les mots d'en bas. Des signes « purs », dégagés de tout système, vides de sens, disséminés. La gnose, elle, se tient au-delà des mots. Une fois encore, les sciences sont cumulatives, la vraie philosophie ne l'est pas. Mais il est également très significatif que Paul Ricœur, à la fin de son étude, déclare que l'herméneutique elle aussi s'arrête et retourne au silence : « Nous laissons, conclut-il, parler les symboles. C'est sur ce retour au silence que je voudrais

terminer, mais un silence qui ne soit pas absence de parole mais véritablement parole de la parole même. » On retrouve ici un laisser-être que nous aimons mieux dire eckhartien qu'heideggérien. C'est qu'il y a, là encore, deux sortes de silence et celui auquel nous convie Paul Ricœur reste, de par ses origines viciées, purement *extatique.* C'est un silence de mystique, non de gnostique. Tout cela se tient. S'il fallait le prouver, nous pourrions donner un exemple illustre, qui va tout à fait dans le sens de la présentation de Paul Ricœur quand à la présence de base du thème œdipien, mais la couronne eschatologiquement d'une fin typiquement mystique : c'est l'exemple de Dostoïevski. Si l'interprétation freudienne de base est valable, c'est bien dans ce cas. On sait en effet que le *meurtre du Père* fut l'un des grands thèmes de l'œuvre de Dostoïevski [18], et, cette situation, le grand romancier russe ne l'a pas vécue seulement de façon symbolique : avare, ivrogne et brutal, le père de Dostoïevski fut assassiné, la tête fracassée et *le sexe écrasé entre deux grosses pierres,* par des serfs dont il courtisait de trop près les femmes et les filles. Tout contribue, dans la vie de Dostoïevski, à cerner de près la réalité circonstancielle et les limites du symbolisme freudien comme des conclusions de Paul Ricœur. Que le romancier ait été un grand malade (épileptique, il connut sa première crise à l'âge de six ans au spectacle d'une violente scène entre son père et sa mère) est déjà un facteur décisif. Mais, en outre, ce n'est pas dans la gnose mais par la mystique que Dostoïevski enveloppa ou dépassa, si l'on peut dire, sa maladie. Jamais un gnostique comme Maître Eckhart n'eût pu écrire la célèbre lettre à Madame von Vizine (dont certains termes furent repris plus tard dans *Les Possédés*) où le romancier décrit sa visée la plus haute : « J'ai formé en moi un Credo dont tout est clair et sacré pour moi. Ce Credo est très simple, le voici : il n'est rien de plus beau, de plus profond, de plus viril et de plus

parfait que le Christ [...]. Davantage, *si quelqu'un me prouvait que le Christ est en dehors de la vérité et qu'il serait réel que la vérité fût en dehors du Christ, j'aimerais mieux rester avec le Christ qu'avec la vérité.* » Chez Maître Eckhart, pour lequel la connaissance était l'enfantement du Fils en nous, la vérité et le Fils étaient identiques. On n'eût pu les opposer qu'en se faisant du Fils, comme d'ailleurs du Père, une conception affective et par conséquent dégradée, qu'il n'eût en aucune façon reçue comme vraie.

Le problème, ainsi, reste entier. Même si tous les mots sont, à différents niveaux du sens, des symboles, même s'il existe en nous une fonction de symbolisation essentielle dont la visée eschatologique tend à exhausser sans cesse le niveau du sens, l'étude des symboles et du symbolisme est-elle en elle-même une activité gnostique? La multiplicité des symboles débouche-t-elle, par quelque vertu qui lui soit inhérente, sur une unité indicible mais vivante, c'est-à-dire la conversion de l'être même du symboliste? On voit bien comment la fonction de symbolisation aboutit à la « transfiguration » de tel ou tel mot, ou, plus précisément, à sa projection exhaussante. Mais il ne s'agit pas seulement d'exalter les mots et de les faire irradier hors d' « eux-mêmes » dans une autre multiplicité qui n'exprime d'ailleurs que des codages différents, il s'agit de transfigurer le monde, c'est-à-dire de sortir de la multiplicité pour vivre dans l'unité. Ce nouveau monde se tient au-delà de tous les mots. Sa transfiguration ne résulte pas d'un processus quantitatif de transformations eidétiques gagnant de proche en proche, mais d'une intégration aussi soudaine, globalisante, qualitative et imprévisible que l'*époché* qui en est le support. En d'autres termes, la question est la suivante : si universelle et universalisante qu'elle soit, la fonction de symbolisation est-elle auto-suffisante pour découvrir sa propre logique interne qui, agissant réflexivement sur soi,

procéderait d'un coup à la déréalisation des symboles eux-mêmes et, se passant d'eux, se constituerait en soi et par soi comme symbole au-delà de tous les symboles, et, simultanément, concept au-delà de tous les concepts ?

Premières considérations sur les multiplicités réglées

Nous savons déjà qu'un symbole (p. 151sq) est inséparable du « champ associatif » qui permet d'en fixer le niveau d'interprétation. Si la considération de ce champ enclenche, *en outre,* un processus d'exhaussement du niveau d'interprétation lui-même, nous conviendrons de le nommer *pertinent.* Paul Ricœur déclare, et l'on ne saurait mieux dire : « Les symboles ne symbolisent que dans des *ensembles qui limitent et articulent leurs significations.* » Si la « limitation » définit le champ associatif, c'est l' « articulation » — le jeu des pôles — qui le rend pertinent. Toutes les difficultés rencontrées par les modernes dans la recherche de la « logique imaginative » dont l'existence est postulée par Paul Valéry tiennent à la méconnaissance de cette notion de champ, corrélative de celles d'image, de métaphore ou d'analogie qu'on ne peut en couper que de façon abusive. Au temps déjà lointain de la « révolution » surréaliste, qui ne fut rien d'autre, dans ses profondeurs, qu'une tentative pour délacer ou plutôt déchirer l' « étouffant corset du raisonnement » logico-déductif des classiques, la poésie ne pouvait surgir (selon Jacques Vaché) que de « la collision flamboyante des mots rares ». C'était faire éclater la notion de champ elle-même et passer d'une rigueur trop contraignante à un laxisme erratique. Aussi bien le surréalisme se jetait-il ainsi d'un extrême à l'autre, ce que ne manqua pas de souligner le débat plein de sens qui s'engagea un peu plus tard entre André Breton et Roger Caillois. Pour André Breton, qui déclarait que « la

beauté doit être *convulsive* ou n'être pas », ce qui est le propre, au sens littéral, d'un art cherchant un effet de transe et non de communion, l'image devait résulter du rapprochement *automatique* et *arbitraire* de deux réalités aussi éloignées que possible. Pour Roger Caillois, en revanche, ce rapprochement pouvait sans doute être automatique mais nullement arbitraire : l'image devait être *juste* et, pour cela, « s'insérer dans la *série des formes* d'une façon aussi nécessaire que les éléments chimiques dans la série de Mendéléiev ». Ce débat est évidemment capital. Il permet notamment de marquer les limites que René Daumal traçait entre *poésie blanche* et *poésie noire* lorsqu'il opposait la métaphysique expérimentale de son mouvement *(Le Grand Jeu)* aux rébus qualifiés par lui de puérils du surréalisme [19]. Champs associatifs, ensembles articulés, série des formes : ce n'est pas en vain que la Bhagavad Gîtâ (IX, 1) parle du « discernement » qui doit accompagner la connaissance ni qu'elle ajoute par la voix de Krishna (XIII, 2-3) : « La connaissance du champ et du connaisseur, voilà, dis-je, ma connaissance. Or, le champ, qu'est-il ? Quel est-il ? Quelles sont ses modifications ? D'où vient-il ?... » Ou encore (XIII, 30-34) : « Quand on voit la diversité des êtres entrer dans l'unité et en sortir avec leur étendue, on arrive alors au Brahman... Ceux qui savent ainsi, par l'œil de la science, la distinction du Champ et de son Connaisseur et aussi la délivrance de la matière des êtres, ils passent à l'au-delà [20]. » C'est ce passage de la multiplicité à l'unité par la déréalisation des symboles qui constitue par excellence le problème gnostique de la transfiguration. Passage par des multiplicités réglées, *successives,* de plus en plus intégrantes, pour atteindre une sortie *abrupte,* tel est en effet le paradoxe de la Gnose, son moyen et sa fin. Tous les créateurs qui, tel le « philosophe-artiste » nietzschéen, ont consciemment cherché à concilier en eux l'ascète et l'esthète, l'argumen-

teur et le poète, ont en fait essayé de s'enfermer dans de tels « réglages ». On peut estimer *a priori* cette tentative comme vouée à l'échec tant apparaissent irréductibles l'un à l'autre les deux triades fondamentales qui gouvernent les deux domaines de l'usage des mots : *rhétorique-preuve-persuasion,* d'une part, *poiêsis-mimêsis-catharsis* de l'autre[21]. Cependant tous les créateurs ont mesuré la hauteur de cet obstacle sans renoncer à le franchir. C'est même l'exacte appréciation de cette difficulté qui témoigne du retour intelligent de l'artiste sur son œuvre, retour qu'on peut considérer, au choix, comme débilitant ou intensifiant, réducteur ou instauratif, étranger à l'œuvre ou consubstantiel à elle, mais qui est le ressort de l' « esthétique » en tant qu'œuvre de toutes les œuvres. Mais Paul Valéry l'a bien vu : si une esthétique absolue existait, elle dissoudrait dans son essence toutes les œuvres. Tout en reconnaissant chez Rimbaud « un prodige de nouveauté et un pouvoir excitant », qui doivent tout à l'esthétisme, c'est d'ailleurs ce même Valéry qui dénonce comme « fantastique » l'idée que la mode se fait de ce poète et parle à son sujet d'*incohérence harmonique.* « La littérature poétique, ajoute-t-il, est envahie aujourd'hui par un esprit de mysticisme et même d'illuminisme qui fait trop aisément tenir pour révélations les effets d'une certaine rhétorique[22]. » De même Stravinsky et Kafka. Dans sa *Poétique musicale,* le premier, pour qui la musique doit être le plus « objectif » de tous les arts, attaque le mysticisme de Wagner et traite *Parsifal* de « singerie inconsciente du rite sacré ». Ce qui compte, ajoute-t-il, « c'est que tous les éléments dionysiaques qui ébranlent l'imagination du créateur et font monter la sève nourricière soient *domptés à propos avant de nous donner la fièvre* et finalement soumis à la loi : c'est Apollon qui l'ordonne ». Quant à Kafka, c'est à la rapidité de la succession des images cinématographiques qu'il s'en prend : ce passage accéléré aurait ici le même effet

de fascination que le découpage abusif de l'espace par les images verbales. « La vitesse des mouvements conduit à une *survision* constante. Le regard ne s'empare pas des images, ce sont les images qui s'emparent du regard. Elles inondent la conscience. Le cinéma implique que l'œil qui jusqu'ici était demeuré nu revête l'uniforme. Si l'œil est la fenêtre de l'âme, les films en sont les volets de fer. » Tout n'est cependant pas négatif, loin de là, dans cette « survision ». Si le cinéma, par son caractère de plus en plus elliptique et le découpage syncopé de ses séquences (poussé jusqu'à l'absurde dans ce que l'on appelle aujourd'hui les « vidéo-clips »), est une des meilleures illustrations pour mon chapitre *Esthétique et Homosexualité* (cf. *SA, op. cit.*, pp. 421-435), il témoigne également au mieux de l'apport positif de l'homosexualité quant au rajeunissement des *instincts* de l'espèce. La survision dont parle Kafka implique à la fois fascination et sur-effort. Elle assoupit et abrutit l'intellect de l'individu mais pousse l'espèce à une amélioration néoténique de ses pouvoirs sensoriels[23]. Valable aussi quant au surgissement spatial des images verbales, c'est cette mise en relation dialectique de l'esthétisme et de l'ascétisme qui fait tout le jeu subconscient de ce que l'on nomme aujourd'hui l'« imaginaire », un jeu qui prend sa source dans ce monde souterrain des Mères où l'homosexuel (au sens large que je donne à ce mot) a spécialement accès. Ce n'est pas pour rien que les mythes et les symboles, si propices à l'expression poétique, constituent un fonds commun « archétypal » dont les Mères de l'ombre paraissent les gardiennes de la même façon que la mère charnelle s'institue, durant toute la vie de cet adolescent prolongé qu'est l'homosexuel, comme la couveuse matricielle qui le protège contre les rigueurs de la vie. Pas pour rien non plus que le lien en quelque sorte télépathique ainsi entretenu avec les profondeurs fait de l'emploi expressif du symbolisme le domaine privilégié de

l'art homosexuel contemporain. Mais cet art se fait assurément illusion à lui-même : il s'agit là en fait d'une communication rétentive qui empêche toute émergence du Moi transcendantal et ne peut que laisser sceptique sur la portée d'un « processus d'individuation » fondé sur elle. En d'autres termes, ce n'est pas la « mise au jour » des symboles dans leur pluralité et leur plurivalence également indéfinies qui peut provoquer la conversion du Moi, c'est cette conversion qui, par une juste rétrogenèse, peut à l'inverse faire pénétrer dans la généalogie des ymboles et y restaurer l'unité perdue.

Ce sont les nouvelles disciplines structuralistes qui mettent en évidence, à la fois, l'existence sous-jacente des champs associatifs et la difficulté de fonder sur eux une dialectique unificatrice. Prenant tout d'abord comme champ d'études la linguistique et plus spécialement la phonologie, il est significatif que le structuralisme contemporain ait mis d'emblée en évidence l'existence de *couples d'oppositions* entre les phonèmes et ait été ainsi amené à privilégier la relation copulative et à la considérer comme plus fondamentale que ses termes eux-mêmes. Cette organisation par couples a été ensuite étendue à d'autres disciplines en sorte que l'emploi des substantifs s'en est trouvé considérablement discipliné, un terme valant *d'abord* par opposition à un autre, et que toute pratique de la métaphore-nom ne peut plus désormais qu'éclater au profit d'un emploi virtuel de la métaphore-discours. Progrès considérable, certes, puisque la dénotation courante, toujours aliéante et aliénée[24], est ainsi submergée sous une connotation symbolique qui permet de dégager clairement le système de codage utilisé et par conséquent le niveau du sens. Mais ce n'est là qu'un premier pas : l'obtention de la « justesse » réclamée par Roger Caillois implique encore l'insertion de l'image (ou de la métaphore) dans une *série ordonnée*, ou, plus précisément, celle du couple d'oppositions où elle est prise,

qui n'est qu'un rapport simple, dans une suite de rapports connexes, c'est-à-dire une *proportion.* Nous retrouvons ainsi la base quaternaire de la « structure absolue » mais aussi la notion de la « métaphore proportionnelle » (B est à A ce que C est à D) évoquée par Aristote lorsqu'il n'existe pas de mot courant substituable au mot métaphorique[25]. En fait, l'essence de la métaphore étant dans la ressemblance, qui implique la présence sous-jacente d'une comparaison, et toute comparaison comportant d'autre part un *transport de sens* qui fait moyen terme, aucune métaphore ne peut se réduire à un simple rapport. Si je dis par métaphore « cet homme est un lion », je transporte du lion à cet homme la notion de courage, qui est leur référent commun, mais cette notion elle-même est double, car il ne s'agit pas d'un courage ordinaire mais d'un courage de lion, et il faut donc traduire : son courage est à cet homme ce que le courage du lion est au lion. Une autre observation se greffe cependant aussitôt sur celle-là : celle de l'exhaussement même de la notion de courage. Dans l'échelle animale, l'homme est « plus avancé » que le lion, le lion en est resté au stade de l'instinct et de ses enchaînements circulaires : faim-agressivité-satiété-faim, qui sont justement pour lui autant de chaînes qui le maintiennent dans une vie répétitive, quasi machinale, horizontale, *sans genèse.* L'homme est fait au contraire pour dominer ses instincts et les enfermer dans un système de valeurs au sein duquel il en dirige autant qu'il se peut. Aussi bien n'existe-t-il en ce sens de métaphore *vive* que si celle-ci introduit implicitement à cette verticalité qui, dans la « structure absolue », est corrélative de l'élévation de la croix. Avant que s'ouvre la période de laxisme de notre modernité, on ne se contentait pas de récuser l'emploi des métaphores dites *disparates* ou *incohérentes* dont les mots, pris dans leur sens propre, ne pouvaient s'accorder et ainsi prêtaient à rire (« le char de l'État navigue sur un volcan »),

mais on refusait aussi de tirer la métaphore de sujets « bas » : l'Église reprochait à Tertullien d'avoir décrit le déluge universel comme une « lessive » de la nature. Par l'effet naturel de l'usure des mots, le style métaphorique s'est aujourd'hui considérablement développé et c'est même, selon nous, la nécessité plus ou moins clairement ressentie de contrôler ce développement qui nous fait nous intéresser à la nature des mythes, ce qui explique, au moins en partie, le succès des recherches structuralistes, si dispersées soient-elles, notamment en ethnologie.

C'est en effet par l'étude des sociétés dites primitives et des mythologies que sont apparues, avec leurs limites, les premières « multiplicités réglées » vraiment cohérentes. Claude Lévi-Strauss a joué dans ce domaine un rôle initiateur, et il est très remarquable qu'il ait constamment abouti, dans l'étude d'un nombre considérable de mythes, à une structure unique qu'il a nommée, dès 1955, « formule canonique de transformations mythiques ». Or cette formule met elle aussi en évidence une quaternité, et celle-ci évoque d'autant plus la « structure absolue » qu'elle ne met pas seulement en présence deux couples d'oppositions mais aussi et surtout qu'elle implique une inversion et même une double torsion finale entre une valeur de *terme* et une valeur de *fonction.*

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette démonstration et nous nous bornerons à prendre un exemple dans le dernier ouvrage de Claude Lévi-Strauss : *La Potière jalouse* (éd. Plon, Paris 1985) où sont mises en présence les notions de poterie et de jalousie ainsi que l'image d'un oiseau, l'engoulevent, et celle de son « inverse » mythique, le fournier, dont les habitudes vitales sont en tout point opposées aux siennes.

Il s'agit d'un mythe jivaro : dans la pensée des Indiens sud-américains, une connexion existe entre la poterie et la jalousie d'une part, la jalousie et l'engoulevent, oiseau sacré,

de l'autre. La première (*op. cit.*, p. 68 sq.) résulte du fait que la poterie, l'un des deux arts sacrés (l'autre étant le tissage), est liée à la possession du feu dérobé aux dieux et se trouve par conséquent l'objet d'un conflit entre les puissances célestes (les Oiseaux-Tonnerres) et les puissances chthoniennes : « Si modeste que soit le rôle imparti aux humains dans le conflit cosmique, l'esprit de jalousie qui anime les puissances affrontées les contamine. Aussi la poterie fait-elle l'objet d'innombrables pratiques rituelles, précautionneuses et tatillonnes. Les dispositions morales des artisans s'en ressentent... Le feu de cuisine était jadis la propriété exclusive des Oiseaux-Tonnerres et ceux-ci jalousent tellement les humains d'avoir percé leur secret qu'ils sont devenus leurs pires ennemis », etc. Pour établir la connexion entre l'Engoulevent (assimilé à l'Oiseau-Tonnerre) et la poterie, il faut recourir à un autre oiseau figurant dans d'autres mythes articulés sur ceux de l'Engoulevent, le Fournier dont les mœurs sont en opposition diamétrale avec celles de l'Engoulevent et qui est tenu lui aussi pour un oiseau sacré. Au contraire de l'Engoulevent, le Fournier, dans les mythes, devient ainsi salvateur et nourricier. Dans la première partie de la « formule », l'Engoulevent « fonctionne » comme un oiseau jaloux et la Femme reçoit pour fonction d'expliquer l'origine de la poterie. Dans la seconde partie, la fonction « jalouse » de la Femme s'exerce à l'encontre du Fournier devenant maître potier.

La formule canonique du mythe est transcrite de la façon suivante (*op cit.*, p. 79) :

$$\frac{\text{F. jalousie} \;|\; \text{(engoulevent)}}{\text{F. potière} \;|\; \text{(femme)}} \;::\; \frac{\text{F. jalousie} \;|\; \text{(femme)}}{\text{F. engoulevent inversé} \;|\; \text{(potière)}}$$

que l'on peut également transcrire :

$$\frac{\text{Jalousie de l'engoulevent}}{\text{Fonction potière de la femme}} = \frac{\text{Jalousie de la femme}}{\text{Fonction engoulevent inversé de la potière}}$$

ce qu'il faut lire comme suit : la fonction « jalouse » de l'engoulevent est à la fonction « potière » de la femme comme la fonction « jalouse » de la femme est à la fonction « engoulevent inversé » de la potière, formule où l'engoulevent figure à la fois comme terme et fonction.

La similitude avec le fonctionnement de la « structure absolue » réside donc non seulement dans la présence de cette inversion finale, qui est, comme dans la « structure absolue », inversion d'inversion, mais dans le fait déjà signalé que la présence du Fournier en tant que fonction et non plus comme terme permet d'observer, en fin de série, non pas « une dernière transformation s'ajoutant aux précédentes, mais deux qui sont concomitantes » : Claude Lévi-Strauss précise même (*op. cit.*, p. 206) que ce dernier état applique au premier, la *double torsion* déjà signalée. Nulle image ne pourrait mieux rendre compte du double mouvement de rotation qui, dans le fonctionnement de la « structure absolue », fait passer de l'horizontalité équatoriale de la quaternité à la double verticalité générative d'un nouveau couple d'oppositions permettant un exhaussement, c'est-à-dire un changement de niveau lié à un mouvement historique. Les mythes étudiés ici proviennent au contraire de sociétés non génératives bloquées dans leurs institutions et leurs coutumes, et qu'on peut considérer comme des sociétés sans histoire. La double torsion décrite par Claude Lévi-Strauss n'en subsiste pas moins comme représentative de la présence d'une transcendance *immanente* exprimant le senti-

ment diffus d'une participation à l'ordre cosmique qui soutient et fait perdurer ces sociétés elles-mêmes, qui n'ont ainsi que l'apparence de sociétés « closes ».

Il n'en demeure pas moins, toutefois, que le formalisme statique ainsi exposé ne peut qu'être considéré comme réductionniste par un symboliste comme Gilbert Durand qui veut que le mythique alimente un imaginaire créateur et par conséquent génératif de formes nouvelles. Claude Lévi-Strauss récuse cette imputation et ce rejet est, il faut le noter, tout à fait significatif de ce que peut être aujourd'hui l'agnosticisme, c'est-à-dire le refus de toute transcendance, et par là même de toute gnose. Et l'on ne saurait en effet, dans ce cas, classer les niveaux en supérieur et inférieur, « puisqu'il faut au contraire s'attendre à ce que, par l'effet de la réduction, le niveau tenu pour supérieur communique rétroactivement quelque chose de sa richesse au niveau inférieur auquel on l'aura ramené[26] ». Ce n'est pas là jouer sur les mots. Si l'on considère, comme Claude Lévi-Strauss, qu'il faut comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte réduite à ses propriétés physico-chimiques, la connaissance de ces dernières, liée comme elle l'est au mouvement des sciences de la nature, s'inscrit sur la ligne d'un progrès indéfini et subvertit donc, en s'exhaussant sans cesse, la notion de niveau elle-même. On comprend néanmoins que les symbolistes qui situent l'« imaginaire » ou mieux encore l'« imaginal[27] » comme le seul moteur du passage entre le sensoriel et l'intelligible ne puissent accepter cette abolition de l'autonomie du sujet imaginant et pensant, une abolition dont Claude Lévi-Strauss ne cache d'ailleurs pas qu'elle est son but : « Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre[28]. »

Cependant, quelles que soient les objections que soulève de sa part un formalisme aussi peu génératif, la conception

du symbolisme que propose Gilbert Durand dans ses premiers livres ne saurait elle non plus, à notre avis, apporter une solution satisfaisante au problème des multiplicités réglées. Dans ses deux ouvrages devenus classiques, *L'Imagination symbolique* et *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (P.U.F., Paris, 1960), cet auteur se borne en effet lui aussi à une étude synchronique des symboles et aboutit à une classification ou plutôt une archétypologie dont rien ne permet de dire qu'elle obéit à une dialectique ascendante et débouche sur l'unité du sens. Extrêmement fouillée et minutieuse, cette typologie n'est pas sans rappeler les énumérations toujours plus détaillées grâce auxquelles les ingénieurs-conseils, aux temps héroïques de l'organisation du travail, vers 1950, essayaient de bâtir du neuf et du « rationnel » sur les ruines de la Seconde Guerre. La valeur du « conseil en organisation » se mesurait alors à la longueur toujours croissante du dénombrement des fonctions qui commandent, dans les entreprises, à la mise au point des organigrammes : cette minutie apparut très vite comme l'obstacle majeur à l'efficacité du système des relations et des corrélations qu'elle était censée commander. Pour le moment et avant de suivre Gilbert Durand et son école dans leur passage ultérieur à la diachronie, nous ne retiendrons de ces « recensements » synchroniques qu'une constatation importante : les symboles se groupent toujours selon des polarités opposées et complémentaires, et l'on peut même noter qu'ils se répartissent, spatialement, selon le schéma géométrique de la « structure absolue ». Gilbert Durand refuse cependant, d'une façon générale, de prendre en considération celle-ci qu'il réduit, non sans désinvolture[29], à cette spatialité même, sans tenir compte de son aspect génératif et par conséquent heuristique. Un des meilleurs exemples de ce syncrétisme classificatoire est d'ailleurs fourni par l'un des inspirateurs de Gilbert

Durand, C. G. Jung lui-même, lorsque, obligé de reconnaître dans le matériel que lui fournissaient les rêves de ses patients l'importance et la permanence des quaternités, le psychologue zurichois est amené à s'interroger sur la place de la Femme (ou de la Mère) dans son rapport à la trinité chrétienne Père-Fils-Saint-Esprit. Alors même qu'il fut le premier à reconnaître l'existence, en toute Femme, de l'*animus*, c'est-à-dire de la part de virilité qu'elle détient potentiellement (et réciproquement, chez l'homme, de l'*anima*, c'est-à-dire d'une part potentielle de féminité), en sorte que l'apparente dualité du couple Père-Mère ou Homme-Femme cache en réalité une quaternité, il se contente de compléter la trinité traditionnelle de façon simplement additive en procédant à la juxtaposition Père-Fils-Saint-Esprit-Femme qui ne possède aucune valeur opérative[30]. Seule la mise en « structure absolue » rend compte, ici comme ailleurs, d'une filiation dialectique en crucifiant horizontalement, l'un sur l'autre, le Père actif-passif et la Mère passive-active. C'est la double rotation et l'élévation de la croix ainsi provoquées qui engagent la procession du Fils dans sa double verticalité d'incarnation vers le bas et d'assomption vers le haut. Le Saint-Esprit est alors représenté par le contenu global de la sphère elle-même. Une telle vision paraît diachronique. En fait, elle reste fondamentalement synchronique ou, plus exactement, elle est à la charnière indescriptible d'une diachronicité ultime se subvertissant, dans le présent vivant, en synchronicité éternelle. Le Père et la Mère engendrent le Fils de toute éternité. Si le Fils n'était pas, le Père ne serait pas non plus, et pas davantage la Mère. Le Père ne saurait engager le Fils sans la présence co-éternelle de la Mère. En introduisant la seule relation Père-Fils, la trinité chrétienne ne se contente pas d'aliéner et par conséquent d'abaisser la Femme, elle s'ouvre nécessairement au temps successif de

l'histoire et par là même à la dualité de la paternité et de la fraternité dont l'opposition porte en germe les hiérarchisations dogmatiques et les revendications libertaires qui dégradent la métaphysique gnostique en physique sociale. Elle introduit aussi aux querelles sur la procession du Saint-Esprit qui ont provoqué la scission de l'Église orientale. Elle permet enfin les hérésies millénaristes (joachimistes ou sébastianistes) qui annoncent que le règne du Saint-Esprit « succédera » historiquement à celui du Fils. Mais ce passage à la diachronie est en quelque sorte fatal, il est le prix à payer pour la « création » du monde et de l'homme, et sa nécessité, pour l'histoire visible, est donc de droit. L'important est que la mise en « structure absolue », par la discrimination de ses fléchages, en rende également compte en le relativisant. Autant dire, et cela apparaîtra clairement, nous l'espérons, dans nos prochains chapitres, qu'il n'est pas de multiplicités correctement « réglées » qui n'épousent la distribution générative de cette structure.

Symbolisme et diachronie, mythes et histoire

« Là où il n'y a plus de vision, le peuple est sans frein. Heureux qui observe la loi ! » (*Prov.* XXIX-18). Commettant une erreur de traduction[31], certains mythologues politisés écrivent : « Sans vision, le peuple périt » et oublient de mentionner la deuxième partie du proverbe. Ce fut ainsi que les nationaux-socialistes allemands prétendirent unifier et exalter le peuple du « Troisième Reich » en ressuscitant les mythes du « Sang et du Sol » conjointement à ceux du « Chef » et de l' « Empire ». Il y aurait donc beaucoup à dire sur l'utilisation collective des mythes quand ceux-ci ne sont pas subordonnés à ce que le texte nomme la « Loi », qui n'est rien d'autre, selon nous, que cette

dialectique ascendante dont nous ne cessons de parler, le mot Loi étant alors rattaché étymologiquement au latin *ligare,* « ce qui lie », au même titre que le mot « *religion*[32] ». Il y a bien entendu une énorme différence entre l'*étude* individuelle des mythes à laquelle se consacrent désormais tant de chercheurs et leur *utilisation* collective, leur dynamisme social, et l'on rencontre à ce sujet beaucoup trop de mythologues optimistes qui transportent leur propre « enchantement » intime dans celui des sectes, des partis et des peuples. Commentant la Seconde Guerre mondiale, C. G. Jung écrit avec raison que « personne ne se rendit compte que l'homme européen était possédé par quelque chose qui le dépouillait de tout libre arbitre ». Et il ajoute : « Cet état de possession inconscient se perpétue inaltérablement et se perpétuera jusqu'à ce que les Européens tremblent enfin de leur ressemblance à Dieu. Or cette métamorphose ne peut commencer que chez l'individu isolé, car les masses sont des animaux aveugles, ce que nous devrions savoir déjà à satiété[33]. » Sans porter de jugement de valeur, Mircea Eliade constate de même : « Une analyse adéquate de la mythologie diffuse de l'homme moderne demanderait des volumes. Car *laïcisés, dégradés, camouflés,* les mythes et les images mythiques se rencontrent partout : il n'est que de les reconnaître[34]. » Aussi ne peut-on que s'étonner devant l'optimisme de Gilbert Durand déclarant : « Une société n'est pas un être " vivant " sur le modèle des vieilles métaphores biologiques chères à l'ancienne sociologie. *Elle ne semble pas passible des lois de l'entropie*[35]. » En tant que telle, une société est au contraire, fatalement, l'un des champs d'application privilégiés de la loi de l'entropie croissante. Seuls des individus isolés peuvent tirer cette société vers le haut. Si ces individus, lorsqu'ils se reconnaissent et se sentent en quelque mesure solidaires, essaient de se grouper, ce groupe ne produit qu'une autre *qualité* d'entropie. Car, au

contraire de l'entropie thermodynamique de la physique naturelle, purement quantitative, l'entropie de la physique sociale se développe aussi en *qualité.* Dans une société où personne ne sait lire, l'entropie sociale est maximale. Dans une société où tout le monde sait lire mais est contraint de lire les seuls livres autorisés par le pouvoir ou reçus par le consensus de la *mode,* cette entropie est également maximale, mais c'est une *autre* entropie. Dans ce dernier cas, l'horizontalité niveleuse ne peut être contrariée que par quelque auteur marginal ou clandestin d'un livre corrigeant ou contredisant tous les livres. Tout pouvoir social est forcément dogmatique et tend à une « langue de bois » d'utilisation générale. Par des moyens plus subtils, toute mode le devient aussi, et tout anticonformisme de parade culmine alors, par convention tacite, dans une « intelligentsia » exclusiviste qui finit par créer à son tour un nouveau conformisme. Au sens que le marxisme donne à ce mot, ces lois sont évidemment *tendancielles,* mais dans la mesure où tout homme sera toujours, en quelque façon, socialement et, pourrait-on dire, *physiquement* réductible à l'état de producteur et de consommateur de biens matériels, c'est-à-dire un *homo œconomicus,* il relèvera de ces lois qui, bon gré mal gré, pèseront sur lui. Il est même très foncièrement significatif que ce soit justement le marxisme qui, en prenant conscience des lois de la physique sociale, ait su le premier, en Occident, transformer cette science en pouvoir et soit ainsi devenu le grand pourvoyeur et le grand utilisateur de l'entropie sociale. J'ai montré ailleurs[36] que les « idées », dans la mesure où elles sont consommables par tous, peuvent également devenir des biens matériels et des produits sociaux, et j'ai donné ainsi une définition extensive de la notion de « prolétariat intellectuel », autre dénomination, en ce sens, de l'intelligentsia, dont il est non moins significatif qu'elle soit toujours désormais imprégnée,

consciemment ou non, de marxisme et au service de celui-ci, même quand elle prétend se dresser contre lui[37]. Portant d'ailleurs en lui, *par essence,* toutes les capacités d'adaptation aux circonstances historiques apparemment contingentes qui ne paraissent, à un moment donné, le contredire que pour l'obliger, dans sa praxis, à mieux qualifier l'entropie, c'est à perpétuité, à mon avis, que le marxisme est la théorie des théories de la physique sociale : aussi bien, *dans le champ de l'homo œconomicus,* la dialectique matérialiste est-elle « incontournable », et la notion à la fois physique, affective et idéologique de Révolution qu'elle porte en elle est, tout au moins pour les peuples neufs, un des plus grands « mythes » de notre temps. Que le marxisme actuel, tel qu'il est tactiquement compris et utilisé par les chefs soviétiques et chinois, ait le plus souvent échoué dans la conversion des nouveaux peuples du tiers monde, et que le mythe de la « guerre populaire », par exemple, ait fait long feu, à la fin des années soixante, lorsque les maoïstes le proposèrent aux masses misérables du Nordeste brésilien, cet échec ne saurait engager l'avenir. Le marxisme démontre même, à cet égard, son ultimité. Lorsque Lénine déclare que « la chronologie n'a aucune espèce d'importance », il ne fait en effet que retrouver de façon invertie, dans la contiguïté des extrêmes, la grande loi de la gnose, ce qui fait du marxisme, dans une sorte d'intemporalité définitive, le contre-pôle de celle-ci. Et, certes, nul ne peut prévoir les formes que prendront stratégiquement, dans les peuples neufs, les guerres de la physique sociale. Pas davantage ce qui résultera de la confrontation des « idées » marxistes, du fanatisme religieux de l'Islam ou des animismes africain et amérindien, qui font ensemble partie des produits *matériels* du social. Symboliquement représenté par l'Antéchrist opposé au Christ, le matérialisme dialectique se tient comme ce dernier au cœur du centre-point sans dimensions

d'une synchronie en lequel tous les tourbillons de la diachronie s'enfoncent et s'abîment. Toujours dans ce champ de l'administration des choses matérielles, on peut même dire que le vieux taoïsme chinois était marxiste avant la lettre puisqu'il prescrivait de ne pas éclairer le peuple et de le laisser au contraire dans l'ignorance, tout en ajoutant que le gouvernement d'un grand État ne doit pas présenter plus de difficulté que de faire frire un petit poisson.

On voit ainsi comment nous tendons à relativiser toute vision diachronique des mythes et par conséquent aussi toute *métahistoire* qui se donne pour objet, au-delà de l'histoire simplement événementielle, d'étudier la présence immanente des mythes dans le temps, leurs transformations, laïcisations, dégradations et résurgences. Bien entendu, nous sommes d'accord pour dire que cette histoire *de* l'imaginaire ne doit pas être confondue avec une histoire *imaginaire,* même si, à tout instant, elle court, faute d'une claire vision de son assujettissement à ce qui l'enveloppe, le risque de cette confusion. Elle aussi soudain à la mode, cette notion de la « métahistoire » s'appuie malheureusement, dans la plupart des recherches contemporaines, sur un substrat fortement morcelé et qu'on peut même dire babélien tant il apparaît, comme la tour du même nom, « fait de briques simplement juxtaposées au bitume et non de pierres jointoyées au ciment » (Genèse, XI-3). Tel est par exemple le grand reproche qu'on peut faire d'emblée au système de ces « *a priori* historiques » nommés *épistémè* par Michel Foucault (*Les Mots et les Choses,* Gallimard, Paris 1966). Selon ce système, chaque époque serait caractérisée et même commandée par une sorte d'archétype conceptuel uni à son langage. Sous la brillance d'un style qui ressortit déjà à l'esthétisme homosexuel, Jean Piaget dénonce sévèrement l'arbitraire et l'hétérogénéité des composants de ces *épistémè* successives, en même temps qu'il montre que rien ne les

relie entre elles, ce qui rend leur succession « incompréhensible » et relève à notre sens, ici encore, du très fascinant esthétisme de la déconstruction qui a marqué cette époque[38].

C'est en opérant un morcellement encore plus poussé que les chercheurs groupés autour de Gilbert Durand ont procédé, depuis le début des années quatre-vingt, à l'étude diachronique de la vie des mythes, mais ce morcellement même, en les portant en profondeur vers des analyses plus fouillées et d'objet plus précis et plus limité, les a protégés de l'arbitraire et de l'hétérogénéité des *épistémè* trop ambitieuses de Michel Foucault. D'une façon générale, il s'agit pour cette école de s'interroger sur ce qui distingue l'archétype « génotypique » — sorte d'*Urgrund* précédemment étudié de façon synchronique — des symboles « phénotypiques » que présentent ses dérivations historiques et culturelles[39]. Selon ces chercheurs, tout courant socioculturel se dessine ainsi comme une *boucle* où persiste, dans une « ambiguïté systématique », une émergence apparente soutenue par les dirigeants sociaux en place à un même moment, qui aménagent l'imaginaire en idéologies, codes, pédagogies, etc., et refoulent, en la marginalisant, toute une part déclassée, ferment de contestation et de dissidence, d'où ne peut résulter qu'un épuisement plus ou moins rapide des mythes trop « démythologisés » par l'institution sociale régnante.

La détermination de ces bouclages constitue la première phase de ce genre d'études, tant en ce qui concerne leur durée que l'autonomie relative de leur contenu : ils ne sont pas en effet sans se recouper ou se recouvrir partiellement, tout bouclage postérieur émergeant progressivement au sein du cycle antérieur non sans réemplois, redondances et réinjections, le plus important étant alors de dégager les boucles de longue durée et, en même temps, les plus

englobantes et les plus nettement différenciées. C'est ainsi qu'on peut, par exemple, identifier, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, une boucle « romane », puis une boucle « gothique » aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, et, successivement, des boucles « humaniste », « romantique », « décadente », etc., le tout mettant en évidence une périodicité analogue à ce que les économistes nomment, dans leur discipline, un *trend* séculaire[40]. On arrive ainsi à creuser dans un ensemble socioculturel ce que Gilbert Durand appelle des « bassins sémantiques » identifiables par des régimes imaginaires spécifiques et des mythes privilégiés, la formation de ces bassins étant à son tour caractérisée par une succession interne de six étapes métaphoriquement désignées sous les appellations de ruissellement, partage des eaux, confluences, nom du fleuve, aménagement des rives et enfin déclin : méandres et deltas. Une fois encore, ce mouvement n'est pas linéaire, mais spiralé : sous les « rivages » philosophiques d'un bassin sémantique se forment déjà les « ruissellements » d'un autre, et sous les « deltas et méandres » des eaux mortes se précise le « partage des eaux » du fleuve à venir[41]. Il va de soi que plus on entre dans le détail de ces bassins et de tout ce qu'ils comportent de résurgences et d'émergences en rapport avec les bassins historiquement voisins, plus les traits du paysage se diversifient au détriment de ses valeurs. L'auteur reconnaît d'ailleurs que de systèmes en sous-systèmes la division peut aller à l'infini sans cesser, bien entendu, d'être empirique. Poussée comme elle l'est et embrassant avec un maximum d'érudition trop de détails, elle donne la curieuse impression de mal étreindre ce qu'elle rapproche pourtant si bien. Ici c'est la forêt de la science qui cache l'entrée de la gnose.

Dès le début des années cinquante, alors que me venait la première idée de la « structure absolue », j'avais pour ma part proposé de diviser toute genèse en quatre étapes, que

j'ai dès cette époque[42] nommées *conception, naissance, baptême* et *communion,* ces deux dernières appellations recevant évidemment un sens métaphorique bien plus extensif, plus « ontologique », qu'il ne leur en est attribué, ordinairement, par les rites et sacrements chrétiens de même nom. Dans le même temps, l'étude et la pratique de l'astrologie me conduisaient à une conception des « cycles historiques » beaucoup plus clairement articulée que celle des « bassins sémantiques » dont il vient d'être question. Je reviendrai longuement sur ces deux points dans les prochains chapitres du présent ouvrage dont je pense qu'ils peuvent contribuer à résoudre le problème des « multiplicités réglées » et aussi à poser celui de la métahistoire tout à fait indépendamment de la vie historique des mythes, si évocatrice soit-elle de la vie profonde du temps. Mais puis-je dire ici, d'ores et déjà, qu'il ne s'agit là nullement, pour la gnose, de problèmes derniers ?

Aussi bien l'ultime finalité de la « structure absolue » ne réside-t-elle pas dans la possibilité à la fois investigatrice et heuristique qu'elle offre de structurer et de faire vivre les champs successifs des sciences naturelles ou sociales, et les articulations entre eux de ces champs, mais, paradoxalement, de conduire le Moi, en fondant ainsi les sciences, à sortir des sciences, et, en fouillant la métahistoire, à sortir de l'histoire. D'une façon générale, les universitaires, qui se veulent « purement », scientifiques, n'acceptent pas la notion de « structure absolue ». Leur méthode, tout d'abord, s'y oppose : ils procèdent pour commencer à un recensement empirique des faits, puis à des essais de proche en proche de classification et d'organisation (fonctionnelle ou non) de ceux-ci, à l'exact opposé de ce qu'ils nomment l'apriorisme d'une conception structurante globaliste s'imposant d'en haut à ces mêmes faits pour orienter et même commander ce recensement et cette organisation. En

réponse à l'envoi de mon ouvrage, Claude Levi-Strauss, dans une lettre qu'il m'adressait le 25 octobre 1965[43], confrontait ainsi la « prudence » universitaire à l'emploi par anticipation de ce « présupposé philosophique » que lui paraissait constituer cette structure. L'appellation d' « absolue », qui est, je le concède, assez provocante, ne pouvait au surplus qu'effaroucher des chercheurs formés par un scientisme qui se fonde lui-même sur le besoin foncier d'exorciser cette notion. Mais comment se contenter de parler de structure « invariante » ou « universelle » ou « archétypale »? C'eût été, une fois encore, nommer le supérieur par référence à l'inférieur, c'est-à-dire commettre cet irrémissible péché contre l'esprit dont ne sont malheureusement pas encore délivrés ceux qui, en premier, devraient l'être, je veux dire les symbolistes contemporains qui parlent couramment de la nécessité d'un « retour au sacré » ou d'une « remythification » enchanteresse des âmes. Une telle « conversion » est en effet révolutionnaire. C'est elle qui, un jour, devant l'histoire, marquera notre époque. Mais ceux qui en parlent le plus ne s'engagent-ils ainsi à rien d'autre qu'à en *parler*? C'est en ce sens, je l'avoue, que je ne comprends pas le rejet de la « structure absolue » par Gilbert Durand. Dans sa préface à la sixième édition de son ouvrage sur *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire,* il déclare que « toute structure implique par définition une relation entre des éléments qui sont des sous-systèmes et cela à l'infini ». Que dis-je d'autre? La « structure absolue » n'articule-t-elle pas entre elles des quaternités successives déterminant une suite de niveaux subsumés sous elle? Mais, certes, je ne vois pas ce que l'appellation à la mode de « sous-systèmes » ajoute à la compréhension de ces quaternités. Et, surtout, je ne crois pas que cette inclusion puisse, sauf par superstition objectivante endurcie ou déploiement illimité d'érudition, régresser sans fin. Ce

recours à l'*infini* ne jouerait-il pas ici, au fond, comme un prétexte inconscient pour faire reculer « indéfiniment » le dur moment où il faut affronter la butée inébranlable de l'*époché,* c'est-à-dire cet instant de la seule « conversion » véritable, là où le temps chavire ?

Un dernier mot. Commencer à bâtir la maison en commençant par le toit ne contredit ni ne gêne en rien le travail des savants qui entreprennent cette construction par le bas, sans connaître son plan, il est vrai, c'est-à-dire la disposition de ses portes, et encore moins sa coupe, c'est-à-dire ses escaliers, mais qui, patiemment — mais pas toujours modestement, hélas ! —, s'y essaient en tâtonnant. Ces tâches convergent. La première était d'ailleurs *aussi* l'ambition de Leibniz, qui n'en découvrit pas moins le calcul infinitésimal, à la *base* de l'édifice des sciences, un calcul qui n'est d'ailleurs pas pour rien, à la fois, différentiel *et intégral.* Et Husserl pour sa part n'hésite pas, notamment dans *Idées I,* à parler de conscience *absolue* et de dire celle-ci « accessible à une investigation intuitive qui se prête à une infinité d'évidences de la plus haute dignité scientifique[44] ». Que signifierait d'ailleurs l'*enstase* évoquée par Mircea Eliade si elle n'avait pas pour contenu cette conscience absolue elle-même ? Et comment enfin concevoir que ce soient les grands prêtres de l'imaginaire et de ses pouvoirs créateurs supérieurs à ceux de toute raison raisonnante qui, *au nom de leur raison,* refusent à cette « structure dite absolue », *née d'une intuition,* le droit de revendiquer la part de réalité, de légitimité et de sens que contient en elle, jusqu'à plus ample informé, toute intuition ?

NOTES

1. Cf. *Cahiers internationaux du symbolisme,* n° 1, Genève, 1962, pp. 56-57. Créée à Genève par le Dr Engelson au début des années cinquante, la Société du symbolisme, dont je fus l'un des promoteurs, tint plusieurs colloques, notamment à Paris, dans la décennie qui suivit. Cette société menaçant de tomber dans l'ésotérisme dogmatique, j'y fis inviter, pour ce Congrès de 1962, des universitaires comme Paul Ricœur et Gilbert Durand, qui en rehaussèrent le niveau. Les *Cahiers internationaux du symbolisme* virent le jour à cette occasion, mais leur parution régulière suscita l'arrivée en masse de chercheurs, eux-mêmes universitaires, purement érudits, fort éloignés des intentions, sans doute utopiques, des fondateurs. J'ajoute que ma propre contribution au Congrès de 1962 : *Valeur ontologique du Symbole* fut reproduite dans les mêmes *Cahiers n° 1* sur son simple enregistrement oral. Par suite de nombreuses erreurs de transcription et aussi de l'absence de tout schéma et des commentaires explicatifs accompagnant ceux-ci au tableau noir, loin des micros, ce texte ne saurait être retenu.

2. Cf. *Cahier de l'Herne,* n° 36, Paris, 1979, p. 406.

3. Cf. Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique,* P.U.F., 1964, pp. 22-41.

4. Gaston Bachelard, *Poétique de la rêverie,* P.U.F., Paris, 1960, p. 49.

5. Id., *op. cit.,* p. 49.

6. Cf. *SA, op. cit.,* pp. 180-181, et sur E. Cassirer, G. Durand, *op. cit.,* 62-65.

7. Pour tout cet ensemble de définitions, cf. Gilbert Durand, *op. cit.,* pp. 7-14. Le mot de « transfiguration » ici employé par cet auteur implique une présence « illuminative » ou en tout cas « opérative » qu'on ne peut juger qu'à ses fruits, soit dans telle ou telle œuvre d'art produite par elle, soit dans l'état extatique de l'« art sans art » des bouddhistes zen. Autant dire que l'emploi purement dissertatif de ce mot sera toujours abusif.

8. Cf. René Alleau, *De la nature des symboles,* éd. Flammarion, Paris, 1958.

9. G. Durand, *op. cit.,* p. 14.

10. Mot proposé par René Alleau, *op. cit.,* pour désigner l'état du symbole quand il est abaissé au niveau d'une convention sociale et réduit à sa seule fonction sociologique.

11. C. G. Jung, *op. cit.,* Librairie de l'Université, Genève, 1958.

12. Cf. G. Durand, *op. cit.,* pp. 43-49.

13. Id., *op. cit.,* pp. 65-72.

14. *Animus* et *anima* ne se réduisent pas selon nous à ces images ou à ces représentations. Ils représentent la part virile potentielle de la femme et la part féminine potentielle de l'homme que le cours de la vie vient actualiser sous différentes formes bien plus générales (cf. *SA, op. cit.,* p. 315 sq.). Ces polarités antagonistes s'enferment respectivement dans le sexe et le cerveau de l'homme et de la femme, et dynamisent une double opposition croisée.

15. La même remarque vaut pour le « supramental » d'Aurobindo, qui est, sauf exception, mentalisé.

16. G. Durand, *op. cit.*, pp. 71-72.

17. Cf. Paul Ricœur, *Cahiers internationaux du symbolisme*, n° 1, 1962, pp. 132-184.

18. Les deux autres grands thèmes furent, il est vrai, le *viol de la petite fille* et la *pureté de l'enfance*, ce dernier contredisant la vision freudienne de l'enfant comme « pervers polymorphe ».

19. Le triomphe des idées d'André Breton a conduit ses épigones à considérer les produits de l'écriture dite automatique non plus seulement comme des documents sur le fonctionnement de l'inconscient mais comme des *œuvres d'art*, et à se fier ainsi aveuglément à ce qu'ils persistent à appeler le « hasard objectif », catégorie funeste par laquelle le surréalisme a galvaudé ses trésors. Proust, déjà, considérait la rencontre des signes de l'art comme *fortuite* et *inévitable* : cet inconsistant mélange de hasard et de nécessité est significatif de l'esthétique homosexuelle moderne. Mais il faut croire que nos temps sont singulièrement fatigués ou somnolents pour que la moindre « métaphore » irreliée produise sur eux un effet de choc. « Le spectacle doit être une percussion », disait Jouvet. Comment expliquer autrement que l'un de nos meilleurs esprits ressente comme spécialement poétique une expression : « La virginité est l'émail de l'âme » (P. Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 126). Le moins qu'on puisse dire est qu'un tel langage présuppose tout un ensemble de valeurs éthiques confuses, et n'est donc susceptible de toucher que ceux qui *ont besoin* de cette confusion.

20. Bhagavad Gītā, trad. Sylvain Lévi et J.-L. Stickney, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1964.

21. Cf. Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 13.

22. Lettre à J.-M. Carré citée par Etiemble, cf. *Approches de la Nouvelle Gnose, op. cit.*, p. 30. Le mot de « thétorique » est ici assez impropre. Plus que les effets d'un discours « réglé », Paul Valéry vise ceux d'un certain automatisme des associations d'idées ou des mots.

23. J'ai souligné à maintes reprises que le champ pertinent de l'homosexualité n'était ni l'individu ni le couple, mais l'espèce tout entière au cours d'un futur cycle de temps auquel l'homosexuel d'aujourd'hui est en quelque sorte sacrifié : il lui apporte tout ce que sa « juvénilité », inadaptée à notre époque, comporte au contraire de précieux pour le rajeunissement de cet avenir.

24. C'est ainsi qu'on a pu dire que la « définition » d'un mot supposait connues, en toute rigueur, les définitions de tous les autres. Circularité indéfinie qui démontre à elle seule l'incomplétude de toute logique « formelle ».

25. Cf. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 29.

26. Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, éd. Plon, Paris, 1962, p. 327 sq.

27. Selon l'expression proposée par Henri Corbin.

28. Cette affirmation est typique : elle exprime la volonté de la majorité des chercheurs en sciences dites humaines de rendre leurs disciplines aussi objectives que les sciences de la nature et de les réduire ainsi, autant que faire se peut, à un formalisme. C'est, à l'inverse, la crise de l'objectivité provoquée, dans ces dernières, par les nouvelles géométries et les découvertes de la physique quantique

qui encourage les instaurateurs de l' « imaginaire » à récuser ce même formalisme antihumaniste. Rapprochement quelque peu abusif : il y a là, nous semble-t-il, plus de mimétisme que de réelle parenté et quelque verbalisme syncrétiste, tendant à créer une autre *mode* sous le couvert d'une nouvelle *épistémè* de brocante. A noter toutefois que l' « homme » dont traitent « objectivement » les sciences dites humaines de type traditionnel se réduit à l'homme « en général » dont s'occupent les statistiques. A ce titre, l'œuvre de Lévi-Strauss s'inscrit dans la tentative collective de déconstruction du sujet que nous avons étudiée au chapitre II. Il est d'ailleurs significatif que cet auteur accepte volontiers le qualificatif d'*esthète* au sens que Sartre a donné à ce mot dans *La Critique de la raison dialectique* : « celui qui prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis ». « Avec leur vie sociale compliquée et leurs messages chimiques, celles-ci, observe en effet Lévi-Strauss, offrent déjà une résistance suffisamment coriace aux entreprises de la raison analytique. » Pour le gnostique, tous ces auteurs doivent être renvoyés dos à dos. Bien qu'il maintienne la notion de « sujet » au centre de son ontologie, Sartre, par sa conception de la conscience comme forme vide et sa négation du Moi transcendantal, encourt pour nous le même reproche de formalisme et d'esthétisme que Lévi-Strauss.

29. Cf. son article dans le *Cahier de l'Herne* consacré à C. G. Jung, p. 455, où il écrit que le psychologue zurichois range parfois ses archétypes « en cercle, voire en sphère [Abellio] ». Voir également ci-après, p. 184 sq.

30. Cf. C. G. Jung, *Les Racines de la conscience,* éd. Buchet-Chastel, Paris, 1961.

31. Le verbe hébreu *yipara* donne l'idée de relâchement, de dissociation.

32. Il va de soi que la Loi ainsi comprise appartient à l'intimité du transcendantal (sa transcendance immanente) alors qu'elle prend dans les religions socialisées l'aspect d'un code de prescriptions et de rites purement transcendant et donc tout extérieur.

33. Cité dans *Mythes et Histoire,* n° 59 de la revue *Question de,* Paris, 1984, p. 6. Outre les mythes nazis, l'Europe vit alors se déchaîner, par la dégradation du mythe des Patries, toutes les formes du chauvinisme. Dans la Résistance communiste, l'impulsion vint de l' « idée » de la Russie, « patrie du socialisme », qu'il fallait défendre inconditionnellement.

34. *Mythes et Histoire, op. cit.,* p. 6. En France, après la défaite de 1940, le pétainisme et le gaullisme répondirent au besoin habituel des Français de s'abandonner à un sauveur mythique. Cette religion était à la fois archaïque et dénaturée : archaïque, car c'était une religion du Père. Dénaturée, car ce Père était impuissant.

35. *Question de, op. cit.,* p. 102. C'est nous qui soulignons.

36. Cf. *Assomption de l'Europe,* rééd. Coll. Champs, n° 49, Flammarion, Paris, 1978, p. 261-274, et *SA, op. cit.,* pp. 291-312.

37. C'est un fait, il n'y a plus d'intelligentsia qui ne soit de gauche ou d'extrême gauche, et ne fasse ainsi partie de ce que le marxisme appelle ses alliés « objectifs ». Aujourd'hui, l'expression « intelligentsia de gauche » est presque un pléonasme.

38. Cf. Jean Piaget, *Le Structuralisme,* P.U.F., Paris, 1968, pp. 108-115. A noter

que les contemporains emploient désormais, indifféremment, le mot *épistémè* et le mot *paradigme* utilisé par l'épistémologue Th. S. Kühn dans son célèbre ouvrage *The Structure of Scientific Revolutions* (The University of Chicago Press, 1962).

39. Cf. dans la revue *La Liberté de l'Esprit,* n° 12, juin 1968, l'article de Gilbert Durand : « La sortie du XX^e^ siècle », p. 83, dont nous tirons, de façon souvent littérale, les données de cette courte présentation.

40. Il s'agit là d'une périodicité fort approximative. L'étude des cycles astrologiques des planètes lentes, encore ignorée par l'Université, a d'ores et déjà atteint un degré de précision qui permet des analyses bien plus fines. Voir ci-après, chap. V.

41. G. Durand, *op cit.,* pp. 83-97. La suite historique des bassins sémantiques prend alors la forme d'une sinusoïde dont les phases sont séculaires, chaque bassin pouvant être pour sa part inventorité tout au long d'une spirale projetée à plat sous la forme d'un enchaînement de cercles concentriques.

42. Cf. *Assomption de l'Europe,* éd. Flammarion, Paris, 1954, réédité en 1978.

43. Cf. R. Abellio, *Dans une âme et un corps,* Journal 1971, Gallimard, Paris, 1973, p. 107.

44. E. Husserl, *Idées I,* trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950, pp. 184-185.

CHAPITRE IV

Gnose et Heuristique

LA NOUVELLE LOGIQUE

> ... une logique imaginative, agent central de toutes les fusions, d'où l'esprit peut indistinctement créer dans tous les domaines de l'art, de la philosophie et des sciences.
>
> Paul Valéry
> *(Introduction à la méthode de Léonard de Vinci)*

On ne peut juger un arbre qu'à ses fruits. La « structure absolue » est désormais pour moi le seul « outil » permettant de dégager des multiplicités réellement *réglées,* ce dernier mot étant pris dans sa compréhension la plus forte : des multiplicités douées d'une capacité d'enchaînement de proche en proche dans le double sens d'une dialectique à la fois ascendante et descendante, et tendant ainsi, vers le pôle inférieur, à la complète dissémination des signes, et, vers le pôle supérieur, à l'émergence de la conscience absolue dans laquelle toute dialectique se perd. Que l'universalité de cette structure reste toutefois « scientifiquement » indémontrable résulte de cette évidente raison que, mettant en jeu deux opérations concomitantes qui se commandent l'une l'autre sans être « logiquement » déductibles l'une de l'autre : la

nomination des pôles des quaternités d'une part, la détermination de leur champ pertinent de l'autre, on pourra toujours imputer le blocage de la genèse structurante non à la mise en défaut de la structure elle-même mais au fait que ses utilisateurs ont atteint leur *limite d'incompétence.* Au sens du mot anglais mis à la mode par Karl Popper, on dira, de ce fait, que la « structure absolue » n'est pas *falsifiable*[1]. Mais ce sont justement ces blocages éventuels qui appellent, chez l'utilisateur, un supplément de réflexion ou d'expérimentation pour lequel la structuration *déjà* effectuée constitue un support d'*induction* tout à fait remarquable. L'expérience montre que tout chercheur intéressé par cette structuration n'en fait d'abord qu'une utilisation seulement *formelle* : il n'y voit qu'un instrument de mise en ordre de ce qu'il sait déjà et ne met ainsi à l'œuvre qu'un pouvoir d'abstraction radicalement différent de l'*époché.* Mais ainsi que je l'ai souligné, si la « structure absolue » reste ici métaphysiquement neutre, il n'en demeure pas moins qu'elle est, au fur et à mesure de son emploi, de plus en plus intensificatrice de soi. En se heurtant aux limites de sa science déjà acquise, tout chercheur purement « scientifique » se trouve ainsi porté, à ces limites, par l'exigence de les outrepasser, c'est-à-dire un besoin de découverte ou d'invention, dont cette structure a justement pour effet de *diriger* l'exercice en lui donnant à la fois son point d'application et son sens. De quoi s'agit-il en effet ? De délimiter un nouveau champ et de nommer de nouveaux pôles. La logique qui préside à ce passage n'est plus déductive mais *inductive.* C'est en ce sens qu'on peut dire que ce passage, ou plutôt ce saut, fait sortir d'une logique formelle pour accéder à une logique transcendantale. On déclare communément ne pas connaître les règles d'un tel changement. A supposer qu'elles existent, on les affirme enfouies dans le secret d'un fonctionnement cérébral dont l'homme n'a pas plus à contrôler le cours qu'il

n'a besoin de suivre les processus nerveux, physico-chimiques, hormonaux ou autres qui accompagnent le mouvement de ses muscles. En d'autres termes, il n'existerait pas plus de pédagogie de l'*invention* qu'il n'en existe pour l'*épochè* husserlienne. Sans doute n'aurait-on pas eu à pousser beaucoup Paul Valéry pour lui faire dire, dans son *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci,* qu'il y a là quelque démission de l'intelligence. Je ne dis pas ici que l'emploi de la structure absolue en tant qu'outil permet d'obtenir à coup sûr l'*épochè*. Je dis que cet outil est en même temps un *guide* qui montre un chemin. En haute montagne le guide ne peut pas faire l'ascension et parvenir au sommet à votre place, mais il vous aide à trouver la meilleure voie d'approche. La « structure absolue » fait de même. Elle porte en elle le paradoxe de toute gnose d'être à la fois *but* et *chemin.* Grâce à elle, les nouvelles nominations de pôles cessent d'apparaître *ex nihilo* : elles sont induites chaque fois par les relations qui s'établissent entre les anciens pôles eux-mêmes, c'est-à-dire par la rotation qui les déverse l'un vers l'autre. Il s'opère donc à cet égard un renversement radical : la relation *précède* la dénotation et non l'inverse. La dénotation n'a pas à être d'abord débarrassée de toute une gangue de connotations symboliques : elle est déjà dé-finie quant au *niveau du sens* par son encadrement bipolaire, elle n'a pas à devenir « rapport », elle l'est déjà. L'exemple que nous allons immédiatement donner et qu'on peut estimer normatif va, nous l'espérons, éclairer ces différents points.

Un exemple d'application : la structuration des fonctions sociales

Tout en les complétant par quelques indications méthodologiques, je résume ici une vingtaine de pages de mon

ouvrage sur la « structure absolue » où elles se trouvent reportées en Annexe[2] alors qu'elles eussent pu, de façon plus pédagogique, figurer en son cœur. Aucune méthode logico-déductive n'est ici de mise : il faut partir des choses mêmes dans l'expérience qu'on en possède, le seul présupposé résidant dans la foi accordée à l'existence « constatable par tous » de ces choses, c'est-à-dire en dernier ressort à l'existence « objective » du monde « extérieur » sur lequel elles s'enlèvent, et la seule règle est alors de les ranger en *couples d'oppositions* et en *couples de couples* dynamiques associés. Quant à la légitimité de la construction ou plutôt de la constitution ainsi obtenue, elle ne sera « logiquement » démontrée qu'à la fin, lorsque la réduction du « bas » et l'intégration du « haut » seront de toute évidence reconnues comme justes, c'est-à-dire nécessaires et complètes, par la conscience transcendantale devant laquelle cette démonstration prendra d'ailleurs, au sens husserlien, le caractère d'une « monstration » pure et simple.

Pour un chercheur ayant un minimum d'expérience de la « chose » sociale, un premier couple d'oppositions apparaît aussitôt : c'est, ainsi dénommé au XIX^e^ siècle par les saint-simoniens, celui de l'*administration des choses* et du *gouvernement des hommes,* respectivement en « bas » et en « haut » de la société elle-même, ces mots « bas » et « haut » restant, comme toujours, de simple convention ainsi d'ailleurs que celui de « niveau » déterminé par eux, les seules partitions au sein de la sphère de la « structure absolue » ne relevant en fin de compte d'aucune topographie mais de la seule intensité de conscience à l'œuvre en son centre. Sous le bénéfice de cette observation, nous considérerons néanmoins l'ensemble composé de ces deux « niveaux » et de leur « intervalle » comme englobant la totalité du champ de la *politique,* et il nous faudra dès lors procéder à trois opérations successives :

a) la structuration *horizontale* de l'administration des choses ;

b) la structuration également *horizontale* du gouvernement des hommes ;

c) la structuration de leur intervalle en tant qu'elle résulte de la composition des produits *verticaux* eux-mêmes antagonistes des deux premières structurations.

Nous vérifierons d'ailleurs ainsi que tout « intervalle » entre niveaux relève de la même méthode de structuration que les niveaux eux-mêmes.

Concernant l'administration des choses, le chercheur constate aussitôt qu'elle est le champ d'action de *deux* catégories de personnes : d'une part les dirigeants gestionnaires qu'on nomme aussi les *technocrates,* d'autre part l'ensemble des exécutants à qui certains, dans le jargon démagogique d'aujourd'hui, réservent l'appellation de *travailleurs.*

Concernant le gouvernement des hommes, le même chercheur y verra également à l'œuvre deux catégories de personnes, d'une part ceux qui détiennent le pouvoir matériel dit *politique* (qui commande en fait à la *police* et à l'*armée*) et d'autre part ceux qui détiennent l'autorité *spirituelle* (détenue par la *justice* et la *prêtrise*).

Nous retrouvons ainsi les quatre castes traditionnelles, en haut, les *hommes de connaissance* et les *hommes de puissance,* en bas les *hommes de gestion* et les *hommes d'exécution*[3].

La séduction des mises en croix est généralement si forte que la plupart des structuralistes débutants s'arrêteront à cette quaternité et essaieront de travailler directement sur elle en y adjoignant des fléchages plus ou moins arbitraires liés au mouvement historique et à l'interprétation des « castes ». Ce travail ne manquera pas d'intérêt mais ne sera nullement constitutif. On pourrait le dire « historisant » mais non « historialisant », on n'en tirerait pas de

produits verticaux. Historiquement les castes tournent en rond dans une mécanicité sans fin, tantôt nettement spécifiées, comme la noblesse et le clergé sous l'Ancien Régime, tantôt perméables ou même renouvelées, comme dans le cas des généraux de l'Empire créant une deuxième caste de « parvenus », le tout tendant vers une démocratisation qui est la marque de l'augmentation de l'entropie sociale, ce qui n'empêche pas cette dernière de receler l'élitisme caché et décadent de diverses « nomenklaturas » plus ou moins sclérosées (politiciens professionnels, permanents syndicaux, haute administration, intelligentsia de gauche, etc.) maintenant sous une autre forme les anciennes divisions. D'une façon générale, ce ne sont pas des *catégories organiques* plus ou moins bloquées qu'il faut polariser mais des *fonctions* et cela dans un champ organiquement cohérent. C'est ici que chaque discipline doit, par ses chercheurs avancés, s'ouvrir à une transdisciplinarité véritable qui ne peut lui venir que du haut, le chercheur étant ainsi pris lui-même dans le double mouvement de ce qu'il cherche. D'en haut, l'inspiration ne peut venir que par grâce induite. D'en bas, elle est le fruit d'une science déjà construite, ce qui donne son vrai sens à l'aphorisme en général si mal compris [4] selon lequel on ne peut entrer dans un ésotérisme (c'est-à-dire mettre au jour des structures *cachées*) qu'à partir d'un exotérisme correctement vécu (c'est-à-dire lorsqu'on prend conscience des problèmes que pose, à ses limites actuelles, la pratique quotidienne d'une discipline donnée). Ici, pour tout praticien de la « science » politique, les deux couples d'oppositions polarisant le niveau de l'administration des choses sont nécessairement : a) le couple *production-consommation* dont le jeu met en présence, selon que l'un ou l'autre de ses pôles est considéré comme originaire, deux types idéaux opposés : celui de l'économie productiviste (capitalisme) et celui de l'économie distributive (socialisme) ; b) le

couple *gestion-innovation,* selon qu'on a affaire à une société passive (conservatrice) ou active (progressiste ou inventive). Le marxisme chinois, qui, contrairement à celui de Marx, a vérifié que le triomphe de la révolution socialiste n'aboutit nullement à une société sans classes et donc sans contradictions, dirait avec Mao Zedong[5] que le premier de ces couples constitue la contradiction principale et le second la contradiction secondaire, non sans ajouter que « l'aspect principal et l'aspect secondaire de la contradiction se convertissent l'un l'autre » selon les moments de la dialectique sociale, ce qui, dans notre langage, revient à dire que les quatre pôles, tour à tour originaires, dans la diachronie, en tant qu'instigateurs des rotations, commandent, selon le sens de celles-ci, dextrogyre ou lévogyre, à un ensemble complexe couvrant, sur l'équateur de la sphère, huit rotations complètes dont il va falloir *nommer* puis *composer entre eux* les produits. Et il est certain, par exemple, que si le second couple prend le pas sur le premier, une *gestion* trop bureaucratique tend à effacer la frontière entre capitalisme d'État et socialisme d'État, mais, qu'en sens inverse, des méthodes trop *innovatrices* poussent le capitalisme à l'anarchie et le socialisme au gaspillage, c'est-à-dire à des exagérations où les tendances hétérogénéisante de l'un et homogénéisante de l'autre se trouvent à leur tour contrariées selon les modalités que nous aurons chaque fois à analyser[6].

Si le capitalisme, dans son essence, se trouve privilégier la troisième caste, et le socialisme, tout au moins en théorie, la quatrième, c'est en revanche au niveau du gouvernement des hommes que la première et la deuxième caste apparaissent comme motrices. A ce niveau, les praticiens de la politique distingueront, toujours aussi aisément, les deux couples antagonistes. Le premier, au sein des hommes de connaissance, opposera les fonctions de justice et de prêtrise : la première est d'essence conservatrice (elle applique

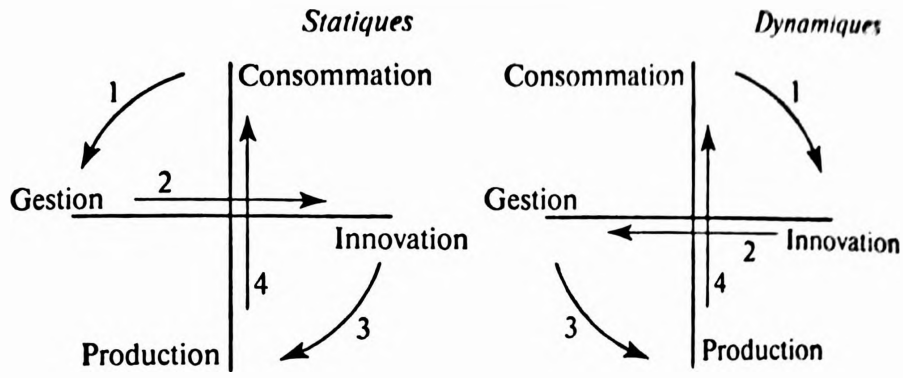
un code de lois déjà fixé), la seconde est, toujours dans son essence, libertaire (l'esprit ne doit jamais obéissance). Chez les hommes de puissance, on distinguera de même les fonctions de l'*armée* tournées vers l'extérieur, et celles de la *police* tournées vers l'intérieur. Mais ici encore chaque pôle est duel et provoque des rotations de sens inverses : l'armée, par exemple, peut être offensive ou défensive, la police préventive ou répressive, la prêtrise hérétique ou dogmatique, la justice stricte ou permissive. Et on aura ici encore à nommer et composer entre elles sur le cercle équatorial de ce niveau huit rotations complètes, dont les produits verticaux seront, dans un nouveau cycle de contradictions, à combiner avec ceux du niveau inférieur[7].

Nous n'entrerons pas ici dans l'étude détaillée de toutes ces rotations : il y a déjà été procédé dans notre ouvrage sur la « structure absolue ». Le premier diagramme, l'administration des choses, suffira d'ailleurs pour fixer les idées.

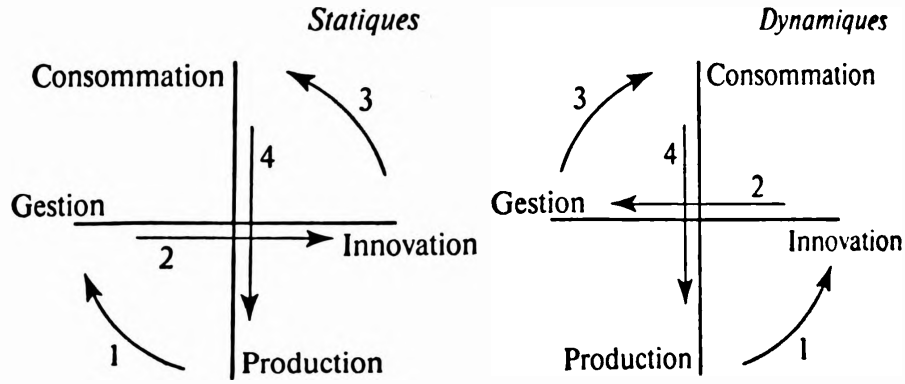
Les deux types d'économies à distribution *ou* à consommation prééminentes peuvent être chacune de deux types, *statique* ou *dynamique,* selon que le pôle originaire de la production ou de la consommation se déverse vers la gestion (conservatrice) ou vers l'innovation (inventive). On obtient ainsi le tableau ci-contre.

Dans les sociétés à distribution prééminente, c'est le consommateur qui est originairement actif : il cherche à augmenter sa consommation pour accroître son plaisir, mais, en tant que producteur, il est originairement passif : il cherche à limiter son travail pour diminuer sa peine. Dans les sociétés à production prééminente c'est, inversement, le producteur qui est actif, il est poussé par l'émulation du profit ou du rendement, mais, en tant que consommateur, il est originairement passif, il est retenu par son besoin d'économie ou l'insuffisance de sa solvabilité. Ainsi les motivations sociales, statistiquement, sont toujours doubles.

A. Économies à distribution prééminente



B. Économies à production prééminente

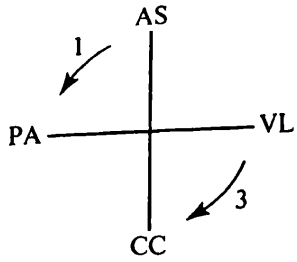


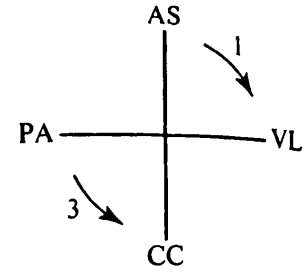
Nota : Les quadrants restés libres de flèches sont disponibles pour les mutations faisant passer d'une société distributive à une société productiviste, et réciproquement.

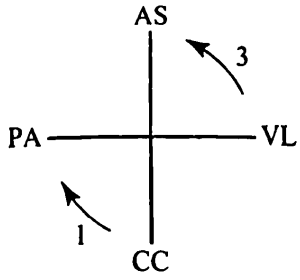
Fig. 5

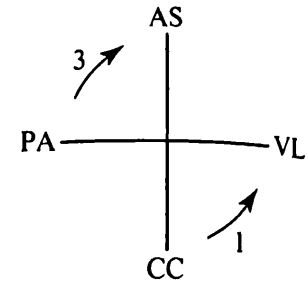
Si, dans les sociétés statiques, le pôle originairement actif (production ou consommation) se tourne d'abord vers la gestion proprement dite, on se préoccupe en premier lieu d'assurer la continuité du régime établi. Inversement, dans les sociétés dynamiques, où ce même pôle se tourne d'abord vers l'innovation, il s'agit de pousser hors de ses limites ce même régime. En suivant les rotations *de même sens* dans chaque groupe A et B, on constate que, dans les économies distributives où les exigences de la consommation rabattent les gestionnaires et les innovateurs vers le pôle de la production, l'hémisphère du bas de la sphère de la « structure absolue » accueille une économie strictement administrée qui va tendre, aux différents degrés de son évolution vers la planification et même la pléthore administrative, dans le même temps que l'hémisphère du haut reçoit l'esprit d'invention, mais dans un sens plus favorable aux consommateurs qu'aux producteurs, ce qui signifie que cette société raffine sur ses loisirs et les différents modes d'évasion hors du social planifié, ce qui peut conduire l'art et les activités ludiques jusqu'au dérèglement. Telles sont de toute évidence les deux *tendances* de toute société socialiste : l'alourdissement administratif et le gaspillage des forces productives. La troisième caste y descend au niveau de la quatrième. Réciproquement, dans les économies productivistes, et toujours en suivant les rotations *de même sens,* les exigences de la production rabattent au contraire les gestionnaires et les innovateurs vers le pôle de la consommation et, dans ce cas, l'hémisphère du bas se trouve chargé par les mesures compressives décidées par l'administration pour discipliner la consommation et l'ajuster à ce qui est strictement nécessaire pour assurer le maximum de profit, tandis que l'hémisphère du haut, au même moment, voit les consommateurs devenir inventifs pour se défendre. Telles sont de toute évidence les deux *tendances* de toute société

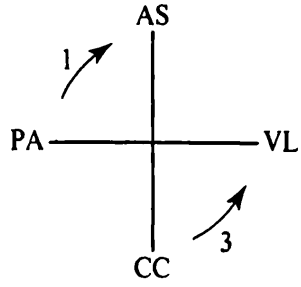
« capitaliste » : la volonté d'exploitation et même d'asservissement et de répression exercée par la troisième caste sur la quatrième, qui tend à devenir prolétarienne, et la résistance de ce même prolétariat, qui va des différentes formes d'échappatoires (absentéisme, vol, clochardisation, etc.) jusqu'à l'acquisition de la conscience révolutionnaire de « classe ». Bien entendu, une même économie ne peut être, de façon durable, « purement » productiviste ou « purement » distributive, mais même si l'on inclut les économies « mixtes » ou « intermédiaires », il n'en demeure pas moins que les quatre produits verticaux de l'ensemble de l'administration des choses constituent dans tous les cas deux *nouveaux couples d'oppositions* mettant en présence, d'une part, la tendance à la pléthore administrative (d'essence physique) et la montée des vocations libertaires ou artistiques (d'essence psychique) ; d'autre part, la tendance à l'asservissement (d'essence physique) et la montée de la conscience révolutionnaire (d'essence psychique). Une nouvelle réduction eidétique doit alors être opérée entre ces quatre composantes mises en croix à leur tour, ce qui permet de considérer les deux types d'économies A et B non plus en mode de succession mais de simultanéité, conformément aux nécessités de leur intensification ultime. On obtient un nouveau tableau composant à son tour huit quadratures où les quatre pôles s'activent ensemble et dont nous ne donnons ici que les résultantes : a) sur la première ligne, la tendance vers un régime technocratique plus ou moins répressif mais se heurtant à la montée corrélative de la revendication révolutionnaire chez les prolétaires et les techniciens ; b) sur la deuxième ligne, la tendance à la grève générale paralysant l'administration mais débordée par les actions individuelles de sabotage et même de terrorisme ; c) sur la troisième ligne, la tendance à l'intégration des syndicats revendicatifs et à la domestication de l'art

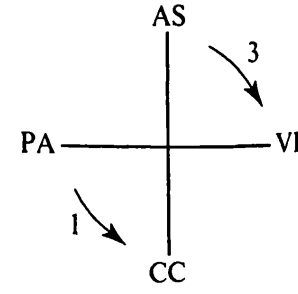


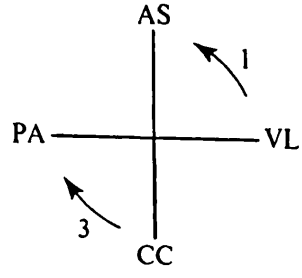


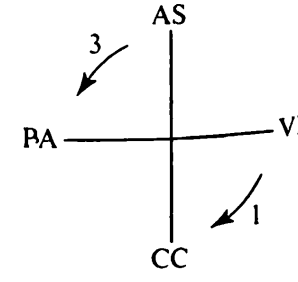












AS : Asservissement
VL : Vocation libertaire

PA : Pléthore administrative
CC : Conscience de classe

Fig. 6

combattue par la mobilisation de plus en plus ample et intense des forces révolutionnaires; d) sur la quatrième ligne enfin, la naissance du parti révolutionnaire et le noyautage de l'administration combattus par le progrès également intensif de la répression (inquisition administrative, emprisonnements, torture, etc.).

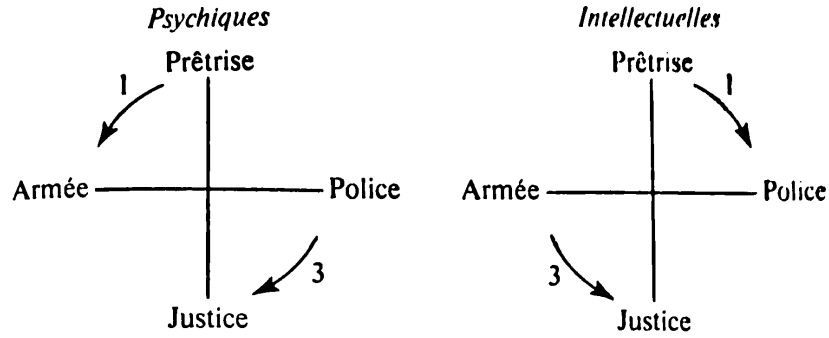
En fin de compte, par une réduction eidétique ultime, l'ensemble peut se résumer, toujours au niveau de l'administration des choses, par la confrontation de quatre pôles essentiels : *la contrainte physique individuelle* (active par l'emprisonnement et passive par la suppression des libertés); *la contrainte physique collective* (active par le règne de la technocratie et passive par l'intégration des syndicats); *la libération psychique individuelle* (active par les sabotages ou le terrorisme et passive par les vocations libertaires, artistiques ou mystiques); *la libération psychique collective* (passive par la fusion au sein de la conscience de classe et active par l'émergence du Parti révolutionnaire). C'est ce dégagement permanent de forces *psychiques,* individuelles et collectives, qui est le produit vertical des sociétés dans leur quadrature d'en bas et marque la positivité de la régression involutive de leur partie physique[8].

Des réductions eidétiques analogues doivent maintenant être effectuées au plan du gouvernement des hommes, sur lequel se crucifient les hommes de connaissance et les hommes de puissance, les uns et les autres duels selon les couples prêtrise-justice et armée-police. Mais il faut immédiatement remarquer qu'ici encore chacun de ces quatre pôles est, comme il se doit, à son tour duel dans son ordre. La fonction militaire est active dans la guerre et passive dans la dissuasion. La fonction policière est passive dans la prévention et active dans la répression. On dialectiserait de même insuffisamment les fonctions de prêtre et de juge si l'on se contentait de dire que la première est active parce

qu'elle exerce une action de magie (elle procède aux sacrifices et aux rites) et la seconde passive (elle se contente d'appliquer un code de lois déjà fixé). En effet, le juge peut aussi devenir actif lorsqu'il rend des arbitrages pour des cas qui ne relèvent pas répétitivement du code établi, et, réciproquement, le prêtre, s'il est actif par le maniement des forces invisibles, est également passif par le hiératisme des attitudes qu'implique l'invisibilité même de ces forces[9].

Comme pour la quadrature du bas, il y aura dans la quadrature du haut deux grands types de sociétés, mais le progrès de l'intensité se marque ici par le fait que le caractère dominant qui commande cette division ne provient pas comme en bas de la dualité d'une seule caste, celle des hommes d'exécution (en bas, en effet, les deux castes des hommes d'exécution et des hommes de gestion sont séparées en mode d'ampleur, et la contradiction principale, déterminée par le couple production-consommation, procède de la caste *la plus nombreuse*), mais de la dualité même des deux castes du haut (puissance et connaissance sont conjointes en mode d'intensité, les fonctions de prêtre et de roi tendent à se cumuler, s'intégrer l'une l'autre). Selon le jeu réciproque des pôles actif-passif de la puissance et de la connaissance, nous reconnaîtrons donc qu'il y a, en haut, des sociétés de type *papo-césariste* ou *césaro-papiste* polairement opposées[10]. Il en résulte que les polarités « originaires » à dégager « primordialement » n'appartiennent plus, en haut, à une seule caste mais à deux, qui sont nécessairement celles de la prêtrise (papo-césarisme) *et* de l'armée (césaro-papisme), les deux autres fonctions : justice et police, ne venant créer que des contradictions « secondaires » à considérer « ultérieurement » pour ajouter en quelque sorte aux deux grands types de sociétés des colorations parlementaires (juridiques) ou inquisitoriales (policières) qui n'en dénaturent nullement le fond. Pour le gouvernement des hommes, un nouveau

A. Sociétés de type papo-césariste



B. Sociétés de type césaro-papiste

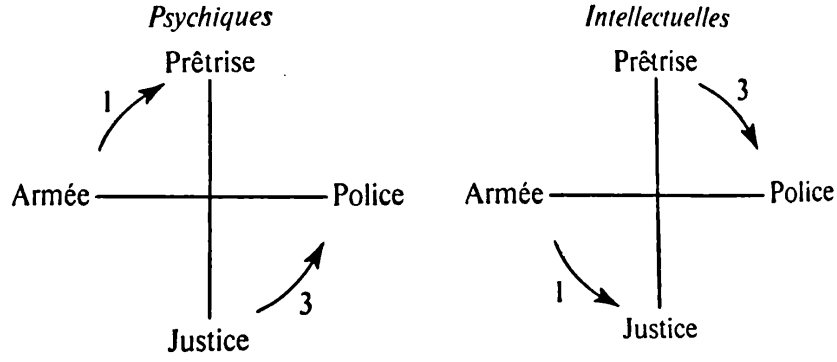
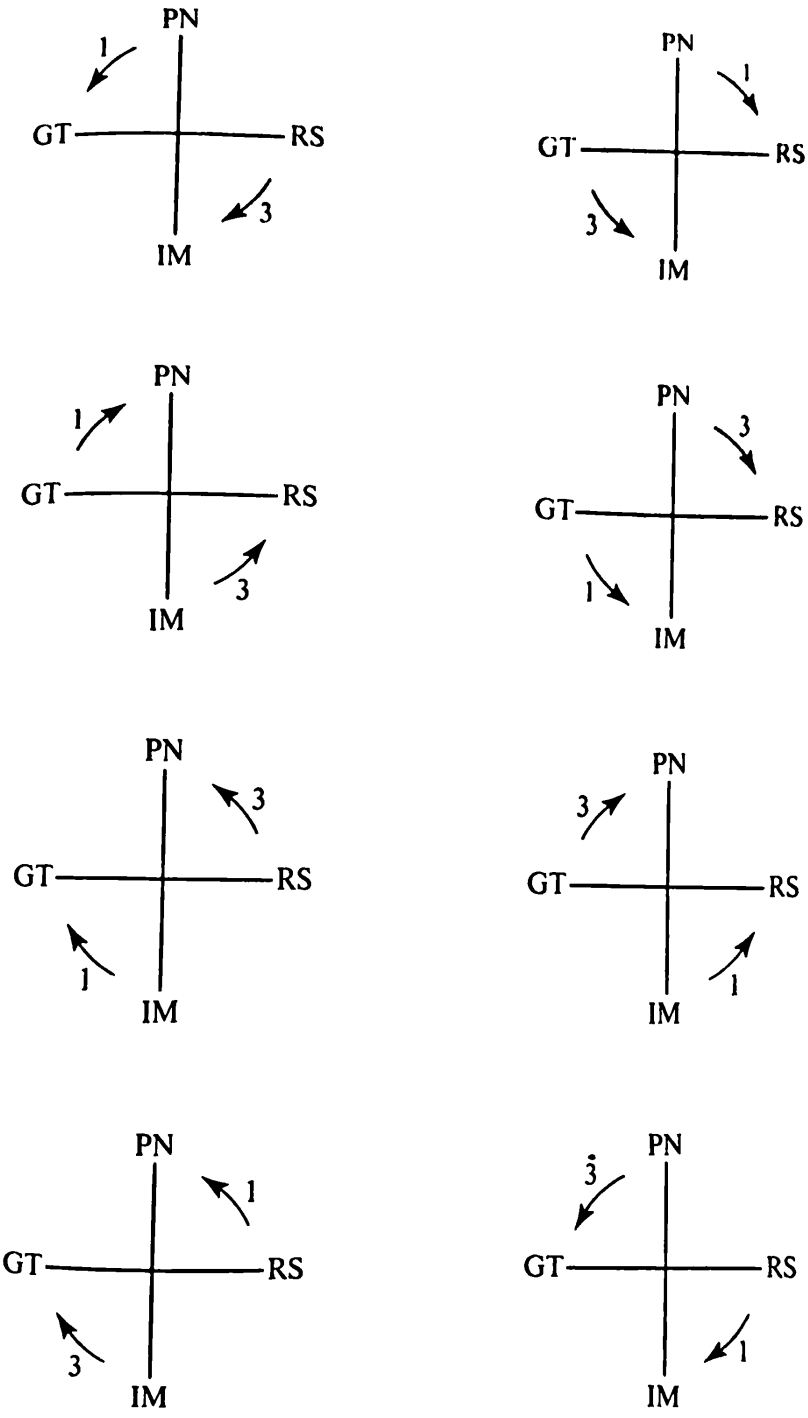


Fig. 7

tableau comportant deux lignes et deux colonnes doit alors être dressé, en parfaite homologie avec celui qui concerne l'administration des choses. Concernant les deux colonnes, notons que si la prêtrise (originaire) se « déverse » d'abord vers l'armée ou si l'armée, quand elle est dominante, cherche d'abord l'appui de la prêtrise, nous aurons des sociétés où la domination se teinte de valeurs plus passionnelles et psychiques qu'intellectuelles. A l'inverse, si la prêtrise dominante s'appuie d'abord sur la police ou si l'armée dominante s'appuie sur la justice, cette domination

sera teintée de valeurs plus formalistes ou intellectuelles que psychiques. De l'étude des rotations complètes de même sens on conclura aussitôt que les sociétés papo-césaristes de type passionnel (ou psychique) s'apparentent dans l'histoire contemporaine aux régimes *fascistes* et les sociétés papo-céraristes de type formaliste (ou intellectuel) aux régimes *communistes*. Dans les deux cas, le rôle de la prêtrise est tenu par le Parti unique (on a en effet noté, dans les deux cas, leur caractère « religieux ») mais les partis fascistes ont un ressort passionnel, ils exaltent plutôt des valeurs telluriques *(le Sang et le Sol)*, tandis que les partis communistes ont un ressort formaliste ou intellectuel, ils se rassemblent autour d'une doctrine qui se veut rationnelle et même rationaliste (le marxisme, doctrine « objective » de la prévision). De même les sociétés de type césaro-papiste de type passionnel sont représentées dans l'histoire contemporaine par les dictateurs militaires à tendances fascistes (Franco en Espagne, Pinochet au Chili) et les régimes césaro-papistes de type intellectuel par des dictateurs militaires à tendances communistes (régime castriste cubain). Pour l'étude du produit de ces quadratures, il faut regrouper ici encore les schémas deux à deux mais selon les colonnes et non plus selon les lignes, car la jonction, dans la quadrature du haut, se fait, ainsi que nous l'avons dit, dans l'espace, en synchronie, à l'inverse de ce qui se passe dans la quadrature du bas où elle opère dans le temps, en diachronie. Dans le premier groupe (sociétés à ressort psychique) qui est dominé par les rapports bi-univoques de la prêtrise et de l'armée, le prêtre se faisant soldat et le soldat se faisant prêtre, le produit direct est la *guerre extérieure*, et le produit second, le juge se faisant policier et le policier se faisant juge, l'*inquisition intérieure* (qui prend à l'étranger forme d'espionnage). Dans le second groupe (sociétés à ressort intellectuel) où le prêtre se fait policier et où l'armée rend la justice, le



PN : Psychisme nietzschéen
IM : Intellectualité marxiste
GT : Guerre tellurique
RS : Révolution sociale

Fig. 8

produit direct est la *révolution intérieure* et le produit second l'*agitation extérieure* par les extensions clandestines du Parti. Le tableau complet de corrélations comporte dès lors, comme dans le cas du niveau du « bas », huit quadratures et donc trente-deux quadrants, mais ces tableaux, du fait de la synchronie de l'ensemble, se trouvent chargés de deux fois plus de flèches que ceux du précédent (pour plus de détails voir *SA*, p. 509). Quant à l'interprétation globaliste qui se trouve ainsi recherchée, elle ne laisse pas d'être aisée. La composition finale implique la concomitance et la confrontation de la guerre et de la révolution, ce qui signifie que toute guerre, ultime produit du psychisme social, devient de plus en plus révolutionnaire et se charge de raisons intellectuelles ou de prétextes doctrinaux, dans le même temps que toute révolution, ultime produit de l'intellectualité sociale, devient de plus en plus guerrière et se charge de passion. Dans une dernière réduction eidétique, cette simultanéité nous conduit alors, sans plus attendre et comme pour le niveau du bas, à dégager deux nouveaux couples, d'une part, celui de la guerre et de la révolution en tant qu'activités collectives (et grégarisantes), d'autre part, celui des valeurs individuelles antagonistes qui lui correspondent et qu'on peut nommer, au XX^{e} siècle, le psychisme nihiliste nietzschéen et l'intellectualité doctrinale marxiste. Étant donné son importance, nous reproduisons ici ce tableau qui figure déjà dans *SA* p. 510 et qui donne huit possibilités tournant en bloc dans les deux sens et que, pour la commodité de l'exposé, on peut grouper deux à deux selon les lignes. A la première ligne, le nihilisme des guerres racistes et nationalistes opprime toute valeur individuelle (« quand j'entends parler de culture, je sors mon revolver »), cependant qu'inversement le même nihilisme, porté au sein de la révolution sociale, suscite des vocations individuelles anarchistes ou trotskistes et des scissions au sein des partis

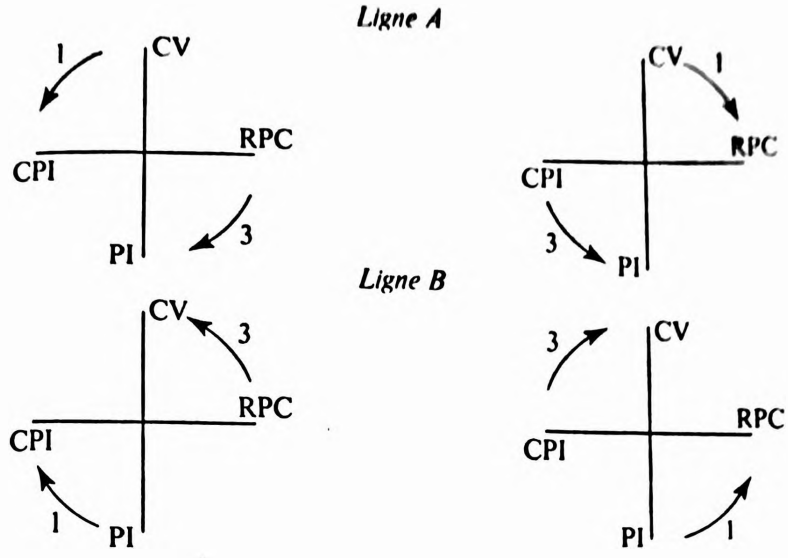
marxistes correspondants. A la deuxième ligne, l'intellectualité marxiste activant la guerre étrangère en fait une guerre d'extermination des valeurs nietzschéennes (le marxisme exige la « capitulation sans conditions » de ses ennemis), cependant qu'inversement la révolution marxiste intérieure suscite le combat fratricide des sectes révolutionnaires entre elles (épurations systématiques). A la troisième ligne, la guerre aux valeurs nietzschéennes rejette celles-ci dans la révolution, où, inversement, elles s'intensifient, la révolution marxiste devenant le champ et le support de chefs d'un type nouveau, ascètes intellectuels impitoyables à eux-mêmes et à autrui et séparés des masses par une sorte de transcendance hiératique. A la quatrième ligne enfin, la révolution exalte l'idéologie et la rend impérialiste et expansive et par conséquent guerrière, mais dans un champ plus étendu en ampleur comme en intensité, ce qui constitue *une double ouverture* : la révolution s'étend dans un champ géopolitique *plus vaste,* cependant qu'inversement, cette même révolution se saisit des valeurs psychiques individuelles pour y installer *une autre* guerre, qui ne peut plus être à ce niveau que celle de la gnose contre la mystique, c'est-à-dire le combat intérieur de la connaissance elle-même. Ouverture en intensité encore plus essentielle que la première qui se fait en ampleur. D'où, en conclusion, et comme produits finaux au plan le plus élevé, deux nouvelles formes de la prêtrise : d'une part celle *de Staline ou de Mao* transcendant dans une solitude hiératique la collégialité du Parti et accentuant à l'extrême les valeurs intellectuelles mais aussi individualistes du gouvernement ; d'autre part celle du *prêtre invisible* détaché de ce même gouvernement visible mais ultra-vivant dans l'intelligence personnelle de l'invisible en symbiose communielle indistincte avec le social par ce que la tradition nomme la « communion des saints ». Le premier est une image de l'Antéchrist, le second une image

du Christ. Sur eux la dialectique du couple se bloque, tout au moins dans le monde visible.

Bien entendu, une telle interprétation implique que l'*ouverture* est possible, ou, ce qui revient au même, que l'homme et le monde sont par essence divisés en eux-mêmes et le resteront toujours en quelque façon. C'est en ce sens que nous pouvons parler, symboliquement, de la perpétuité du nietzschéisme et du marxisme en tant que couple d'oppositions activant à la fois et pour toujours l'homme et le monde. A supposer par conséquent que la terre soit un jour politiquement unifiée sous un régime « décisionnaire » et même « prévisionnaire » aussi avancé que possible, l'ouverture n'en subsisterait pas moins, sous d'autres appellations et pour la conquête d'autres champs, aussi bien dans la société que dans l'homme [11].

Il nous faut maintenant conclure par l'intégration finale des produits des deux quadratures, c'est-à-dire par la résorption de l'intervalle entre le niveau du « bas » et le niveau du « haut ». Si l'on nous a bien suivi, on n'a pas manqué de constater que la jonction entre les quatre castes se fait au niveau intermédiaire du psychisme et qu'on peut alors quadraturer le psychisme individuel ou collectif *montant* du bas et le psychisme individuel ou collectif *descendant* du haut, cette jonction dialectique assurant la circulation des castes entre elles ou plus exactement la montée *qualitative* de l'entropie de ces mêmes castes, dans leur tendance à la confusion.

L'explication de cette jonction et l'étude de ses occurrences historiques sera en fait de faible intérêt si on la compare à la véritable intégration gnostique qu'opère non plus la considération de ce mouvement intermédiaire mais celle de la conjonction des extrêmes *montant au-dessus du haut* et *descendant au-dessous du bas,* et qui est, seule, vraiment *constitutive.* Cette quadrature, qui court-circuite le champ



CV : Chef visible
PI : Prêtre invisible
RPC : Répression physique collective
CPI : Contrainte physique individuelle

Fig. 9

mondain considéré et dont on peut dire au sens littéral qu'elle le met entre parenthèses, correspond à la réduction phénoménologique de ce champ et en transfigure à la fois heuristiquement et prophétiquement les produits. Quels sont les pôles de cette ultime confrontation ? Ils sont quatre, comme toujours : au-dessous du bas, le couple de la contrainte *physique* individuelle et de la répression *physique* collective ; au-dessus du haut, le couple du chef *hiératique* visible (Pharaon ou Staline) et du prêtre *invisible*. On peut, ici encore, considérer comme dominants et faire originaires, comme il se doit, le chef et le prêtre, et l'on obtient ainsi deux lignes de deux couples chacune, que nous désignerons, pour éviter jusqu'à l'apparence d'un jugement de valeur,

comme ligne A (le chef y est originaire) et ligne B (le prêtre y est originaire). Suivons alors les deux rotations complètes, de même sens, qui décrivent respectivement l'activation du chef et celle du prêtre. Si l'activation du chef le fait se tourner d'abord vers le pôle de la contrainte individuelle (ligne A, croix de gauche, quadrant situé en haut et à gauche), il commande les devoirs, les épreuves et les restrictions auxquels tout individu est soumis et s'exerce ainsi (ligne A, croix de droite, quadrant situé en bas et à gauche) à la *rigueur* divine dont il est l'expression manifeste dans le monde visible et qui se résume finalement, dans sa généralité indépassable (ligne B, croix de droite, quadrant situé en bas et à droite, puis ligne B, croix de gauche, quadrant situé en haut et à droite), par l'asservissement physique et collectif ultime qui est celui de la *première mort.* Inversement, si on le fait se tourner d'abord vers le pôle de la contrainte physique collective (ligne A, croix de droite, quadrant situé en haut et à droite), il tend à faire de la collectivité matérielle, en y exerçant sa dictature, le champ de ce qu'il appelle sa divinité (ligne A, croix de gauche, quadrant situé en bas et à gauche) et par cette apostasie, se substituant à Dieu (ligne B, croix de gauche quadrant du bas à gauche, puis ligne B, croix de droite, quadrant du haut et à gauche), il devient réellement celui que la tradition nomme l'*Antéchrist.* En ce qui concerne maintenant l'activation du prêtre qui, lui, exerce non plus la rigueur mais la clémence, nous laissons le lecteur suivre lui-même les rotations. Il constatera qu'en partant du pôle inférieur de la croix de gauche (ligne B), le prêtre, dans son premier déversement vers la contrainte physique individuelle, rencontre le sacrifice et l'ascèse puis, par cette ascèse même, qui le réduit à l'essentiel, tend, toujours dans l'invisible, vers l'unicité du chef, qui est pour lui celle du *Christ.* Dans son déversement vers la répression collective, il s'offre invisible-

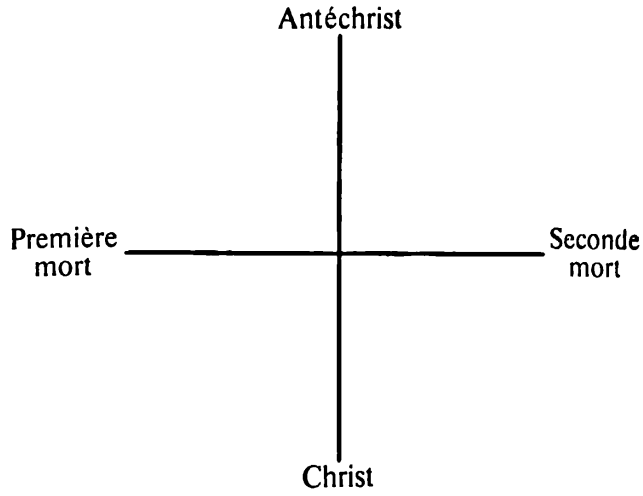


Fig. 10

ment au monde par la réversibilité des mérites, ainsi qu'il est écrit dans la Kabbale : « C'est l'étude de la Loi qui soutient le monde », puis, par ce don universel, procède à la transfiguration unifiante de ce même monde dans le corps du Christ qui est, au sens strict, ce que la tradition nomme la *seconde mort,* la mort de la mort. Toute constitution ultime aboutit nécessairement à cette quadrature qui les enferme toutes et les intensifie jusqu'au paroxysme où elles s'effacent dans le point central. Par elle, toute la construction se trouve rétrospectivement légitimée. Par elle également reçoit son sens ce jeu d'ombres qu'est la « vie naturelle », dont les péripéties guerrières et révolutionnaires ne sont que le produit d'une incessante pédagogie visant à l'unification tendancielle du corps du monde *par* l'Antéchrist et à l'unité également tendancielle de son esprit *dans* le Christ.

On constate ici à quel point est capital le symbolisme de l'*Antéchrist,* figure qui doit en principe être toujours présente dans l'ultime réduction phénoménologique de tout problème soumis à la procession de la « nouvelle logique ». A elle seule, cette présence relativise la gnose de Teilhard de

Chardin qui ne considère que la montée vers le Christ et néglige la descente concomitante vers l'Antéchrist, descente dont il faut bien comprendre, et c'est sans doute là le plus difficile, que tout en étant *involutive* elle est en fait, elle aussi, une « montée » car elle l'accompagne de la perpétuelle qualification croissante de l'entropie sociale. Mais entre cette montée et celle du Christ subsiste en permanence la double transcendance née du passage par la première et la seconde mort. Nul ne nous aura réellement compris s'il n'assume pas en lui-même, à tout instant, ce double passage. Et si dès lors le Christ se tient effectivement au *point oméga* de l' « évolution », il faut voir l'Antéchrist comme présent de toute éternité en son *point alpha,* et lui donner là ainsi, par rétrogenèse, la stature et l'entier contenu de cet Ancien des temps ou de l'Ancien des Anciens dont parle la Kabbale, c'est-à-dire du Père contenant de toute éternité toute la science du monde et pourtant sacrifiant le monde pour que règne le Fils.

La logique de la double contradiction

Le mode d'organisation, à la fois déductif et inductif, que nous avons mis en œuvre dans l'exemple qui précède substitue à l'ancienne logique purement déductive, qui est une logique de la contradiction simple, une nouvelle logique que nous proposons de désigner sous l'appellation de logique de la *double* contradiction.

Héritée d'Aristote, la logique qui a présidé à l'efficacité de la science classique, mais qui se trouve aujourd'hui mise en défaut par les phénomènes de la physique avancée et dans les sciences dites humaines, reposait sur une application stricte du principe d'identité qui opère une coupure tranchante entre toute chose et son « contraire ». A exclut non-A.

Cette logique postule la notion de l'indépendance des objets et par conséquent de l'existence d'une réalité « objective », et constatée par tous. En conséquence, elle est linéaire, elle dégage, par le discours, des couples d'oppositions simples et stables. Appliquée à l'examen de phénomènes réputés eux aussi indépendants, strictement quantifiables dans un système où les unités de temps, d'espace et de masse procèdent de catégories banales considérées encore et toujours comme indépendantes tout en permettant une description « complète » de la nature *physique,* elle a été durant trois siècles l'outil nécessaire et suffisant pour la conquête et la maîtrise de la nature. C'était une logique à hauteur d'homme. Cependant elle s'occupait du monde « extérieur », non de l'homme. Et, dès avant Aristote, des philosophes comme Héraclite, à qui cette réduction à l'objectivité ne suffisait pas, cherchèrent à discerner sous les oppositions apparentes les plus tranchées le mouvement dialectique qui pouvait transformer celles-ci en complémentarités. Par là, on sortait, certes, du mesurable. La quantité se faisait qualité. La « conjonction des oppositions » fut de même, au Moyen Âge, l'une des clés d'une certaine scolastique. La science expérimentale triomphante considéra ces tentatives comme « mystiques » et refusa de s'y intéresser. Il fallut attendre Hegel pour que la dialectique fît un retour en force dans la philosophie occidentale, et essayât de se codifier sous la forme presque algorithmique de l'opération thèse-antithèse-synthèse dont le marxisme vint aussitôt après illustrer, dans le domaine des mouvements sociaux, la redoutable adéquation à la réalité historique du moment. Ce n'est pas ici le lieu de montrer les limitations auxquelles se heurtent à leur tour l'hégélianisme et le marxisme, et notamment la notion même de synthèse hégélienne, en général si mal comprise, dans la mesure même où ses propres contradictions internes l'ouvrent à son

tour à de nouveaux cycles dialectiques. Prise au contraire dans la *permanence* en même temps que dans la *résolution* de la contradiction, c'est pour cette raison que la nouvelle logique ne saurait à aucun titre recevoir, par opposition à l'appellation de « logique du tiers exclu », celle de *logique du tiers inclus*; ce « tiers » en fait n'existe pas par lui-même en tant que réalité autonome. Le marxisme théorique, qui s'est si grandement trompé sur le sens de la « synthèse » hégélienne en croyant possible, après la Révolution communiste, une société sans classes, c'est-à-dire sans contradictions, s'est lui-même contredit, dans sa propre mise en pratique, en déclarant intenable la position des *tiers-partis* ou des *régimes intermédiaires* qui essayaient de concilier, sur leur propre terrain d'affrontement, le capitalisme et le socialisme. Et, ici encore, en effet les faits commandent et donnent raison cette fois aux *praticiens* du marxisme : les tiers-partis sont toujours, en pratique, obligés de choisir l'un ou l'autre des camps extrêmes et de subir sa loi. Cette locution de tiers-parti ou de tiers-inclus n'est donc pas neutre, et elle est même vicieuse parce qu'elle ne l'est pas. L'employer, c'est entretenir par exemple, consciemment ou non, l'utopie d'une Europe politique et économique unie capable de se poser en arbitre, en pivot immobile de la dialectique Est-Ouest, alors qu'il n'est de résolution possible de la contradiction de l'Est et de l'Ouest que de deux façons, soit par leur unification [12], ce qui absorberait l'Europe économique et politique elle-même et porterait la contradiction au cœur d'un champ plus vaste, soit en exhaussant l'Europe à un autre niveau, culturel ou spirituel par exemple, qui la sorte des conflits de puissance de l'Est et de l'Ouest, mais on ne saurait plus parler à cet instant de position *incluse.* Et sans doute trouvera-t-on alors plein de sens que ce soient des savants et des philosophes *européens,* tels Einstein, Bohr et Husserl, qui avaient déjà annoncé cette Europe métapolitique en ouvrant

la crise de l'ancienne épistémologie et de l'ancienne métaphysique et en posant cette nouvelle Europe comme pôle intellectuel d'un nouveau monde.

Par opposition à la logique de la *contradiction simple* qui applique la conception dite du tiers exclu, nous proposons d'appeler logique de la *double contradiction* la « dialectique » mise en œuvre dans les opérations dont nous venons de donner un exemple. Alors que la première est linéaire, la seconde est sphérique. Toutes les distinctions inopérantes que les universitaires ont essayé ou essaient encore de maintenir entre « structure » et « fonction », ou bien « structure » et « genèse », ressortissent à un mode de disjonction appartenant à l'ancienne logique. Rappelons seulement que celle que nous proposons ici n'est « nouvelle » que pour les Occidentaux, car c'est elle qui anime depuis des millénaires les transformations à l'œuvre dans les soixante-quatre hexagrammes du *Yi king* chinois, un des documents, avec la roue du Zodiaque, les plus anciens qui nous aient été transmis par la Tradition : le *Yi king* fonctionne lui aussi sur une base quadripolaire, celle du Vieux Yang, du Jeune Yang, du Jeune Yin et du Vieux Yin. Mais peut-être trouvera-t-on encore plus significatif que cette tradition ne nous dévoile ainsi son mécanisme opératoire jusqu'ici caché qu'au moment où la science contemporaine la plus avancée nous propose, par la découverte du *code génétique* et de ses soixante-quatre codons, une autre illustration parfaitement isomorphe de celle-là, puisque ce code, ses triplets et ses sextuplets se forment à partir de bases nucléiques qui sont également au nombre de quatre.

Le mode opératoire dont nous venons de donner un exemple est indifféremment utilisable pour structurer n'importe quel « niveau » de la réalité en l'intégrant inductivement aux deux intervalles « inférieur » et « supérieur » qu'il sépare ou bien, selon les cas, à tout « intervalle » et

aux deux niveaux qui l'encadrent, et cela en combinant dans une perspective téléologique la démarche de la science (en mode de succession) et la vision de la connaissance (en mode de simultanéité). On peut alors dégager comme suit les problèmes posés à la logique de la double contradiction et les règles qui président à l'éventuelle solution de ces problèmes :

1. — Dans toute discipline scientifique, tout chercheur compétent constate que sa connaissance des « lois » régissant sa discipline se heurte aux limites du champ déjà exploré, à l'existence de phénomènes considérés comme secondaires ou même aberrants dont ces lois, pourtant efficaces dans leur champ, ne rendent plus compte.

2. — La première question est de savoir si le champ exploré peut être dit *pertinent,* c'est-à-dire s'il satisfait à une double condition : a) pouvoir être polarisé de façon quaternaire selon deux couples d'oppositions eux-mêmes antagonistes; b) être entièrement recouvert par deux rotations de sens inverses nées du dynamisme de ces pôles.

3. — La reconnaissance, par le chercheur, de la pertinence de tel ou tel champ est aussi bien le fruit de son imagination et de son intuition que de sa science déjà acquise. L'intuition et la science acquise procèdent ici l'une de l'autre de façon réciproque et ne sauraient pas plus être disjointes que les deux côtés du cerveau humain.

4. — A partir d'ici, de deux choses l'une : ou le champ déjà exploré est pertinent ou il ne l'est pas :

a) s'il ne l'est pas, c'est que les résultats actuels de l'exploration, si satisfaisants soient-ils en apparence, sont incomplets et inféconds, ou même incohérents. (On peut, par exemple, croire « connaître » les caractéristiques du couple homosexuel. En fait, cette « connaissance » se réduit à une simple *description* de faits incoordonnés ne permettant pas de dégager l'essence de l'homosexualité, c'est-à-dire de

procéder à la réduction éidétique préalable à sa « constitution ». C'est qu'en effet le champ pertinent de l'homosexualité, celui qui permet de comprendre son ultime positivité, *n'est pas,* comme on le croit communément, le couple homosexuel lui-même.) Il faut alors changer de champ. (Dans le cas de l'homosexualité, ce nouveau champ est celui de l'espèce humaine tout entière [13]) ;

b) si le champ déjà exploré est pertinent, les mises en rotation doivent être étudiées de façon diachronique d'abord, synchronique ensuite. En mode diachronique, chaque pôle doit être considéré tour à tour comme originaire et cela dans les deux sens des rotations, ce qui conduit, pour chacun d'eux, à l'étude de huit *quadrants* successifs cumulant l'un après l'autre leurs effets de même sens : d'où une double intégration l'une vers le haut, l'autre vers le bas. En tout donc, à la fin, pour les quatre pôles *quatre* produits formant à leur tour une nouvelle quaternité doublement rotative permettant d'atteindre à un degré supérieur de réduction eidétique, et ainsi de suite jusqu'au blocage de la dialectique par l'émergence claire et distincte du Nous transcendantal transfigurant l'objet même de la recherche.

5. — C'est l'obligation impérative de pousser les réductions eidétiques jusqu'à ce terme qui force en quelque sorte l'esprit du chercheur à obéir à sa vocation heuristique tout en lui indiquant, à chaque étape, la direction et le cadre où la découverte l'attend.

Trinité et quaternité

De même que nous récusons l'emploi de l'expression « logique du tiers inclus », nous rejetons les appellations similaires de « logique ternaire » ou de « trialectique » que nous voyons aujourd'hui assez fréquemment employées

pour désigner la nouvelle logique ou la nouvelle dialectique. Sans doute le prestige du nombre *trois* n'est-il pas étranger au succès de ces désignations qui viennent en quelque sorte spontanément à l'esprit dans la mesure où l'on croit naïvement que le nombre trois est l'expression la plus élémentaire et en quelque sorte l'atome insécable de la totalité : deux termes unis par une relation en moyen terme, c'est-à-dire un *rapport*. Nous aurons à examiner en quoi cette conception est naïve de même que l'est, en politique, celle du « tiers-parti » dont nous venons de parler.

Dans la présentation arithmétique a/b d'un rapport, le trait symbolise le terme médian. Mais nous savons que tout rapport n'est que la partie visible d'une proportion, c'est-à-dire d'un *rapport de rapports*, seule unité véritable, que Platon nomme aussi *médiation*. Ainsi ce que l'on appelle la « structure » ternaire n'est en fait, si l'on veut, que la « superstructure » d'un sénaire, mais même ces mots de « structure » et de « superstructure » nous paraissent inadéquats : sans que le locuteur s'en rende compte, le mot « structure » ainsi employé n'est qu'un mot piège, un mot passe-partout qui couvre tout un ensemble de notions disparates : dénombrement, agencement, classification, organisation, fonction, etc., ce qui ôte au discours toute rigueur. C'est d'ailleurs pour la même raison que nous récusons l'emploi de l'expression « raisonnement par analogie » qu'on oppose à celle de « raisonnement logico-déductif » des classiques. Considéré comme un simple rapport, l'analogie (ou l'image, ou la métaphore) peut conduire à tous les dévergondages pseudo-poétiques, et sa justesse n'est précisément obtenue que si, bien au-delà de toute notion de rapport « isolé » ou « irrelié », elle s'introduit dans une série cohérente de rapports.

On n'en finirait pas de relever toutes les *triades* d'usage commun qui n'expriment que des *successions* ou des *dénombre-*

ments cachant la réalité sous-jacente de la « structure absolue ». Les trois « ek-stases » du temps passé-présent-avenir telles que les énumère Heidegger fonctionnent selon la dialectique sénaire du moment présent. Il en est de même de la Sainte-Trinité chrétienne, Père-Fils-Saint-Esprit et aussi de la triade Père-Mère-Enfant par laquelle on croit exprimer, par excellence, la « structure complète » de la famille. On n'obtient ainsi qu'un faux-semblant. L'enfant n'est à aucun titre un moyen terme stable entre le père et la mère. Le père et la mère sont *déjà tous deux duels* et constituent donc à eux seuls une quaternité, et l'enfant, ainsi que le langage courant le dit fort bien, est « élevé » par eux, comme l'est, selon l'axe polaire des rotations, la croix équatoriale du sénaire. Ainsi « élevé », c'est-à-dire ouvert, par l'éducation, à la contradiction de l'incarnation et de l'assomption, l'enfant va devenir à son tour un Père ou une Mère et entrer dans une nouvelle quaternité. Dans mon ouvrage sur la « structure absolue » j'ai relevé au moins trois autres triades connues : *mélodie-rythme-harmonie,* l'ensemble *sattwa-rajas-tamas* (les trois « gunas » de la Bhagavad-Gîtâ) qui relèvent d'observations analogues, et enfin le ternaire platonicien du *Bien,* du *Vrai* et du *Beau.* En effet, dans les deux premiers cas, le terme médian, le *rythme* dans un cas, la guna *rajas* dans l'autre sont censés exprimer un dynamisme et contiennent, en tant que tels, la contradiction de l'action et de la réaction, qui forment non seulement un couple mais un couple de couples (*SA,* pp. 126-135) et font ainsi rentrer toute structure de l'action dans la structure sénaire habituelle. Dans le ternaire platonicien, ce sont le *Vrai* et le *Beau* qui sont crucifiés l'un par l'autre, et le *Bien* qui s'élève verticalement sur axe (*SA,* pp. 354-359). Considérée comme typique des civilisations indo-européennes, la *tripartition des fonctions sociales* (souveraineté religieuse, force guerrière, prospérité économique) a fait l'objet d'études

approfondies auxquelles sont liés les noms de Georges Dumézil et Georges Duby, et elle paraît à première vue infiniment plus simple, tout en étant aussi complète, que les décompositions quaternaires auxquelles nous venons de procéder. Georges Dumézil a montré notamment comment les trois fonctions sociales romaines s'exprimaient dans la triade divine *Jupiter-Mars-Quirinus*. Mais ce sont ces deux auteurs eux-mêmes, on ne le sait pas assez, qui apportent à cette séduisante construction la correction essentielle qui fait, là encore, passer d'une énumération ternaire à une structure quaternaire. Aussi bien la triade Jupiter-Mars-Quirinus n'exprime-t-elle pas elle aussi qu'une « superstructure » et laisse-t-elle à l'écart la foule des esclaves, élément moteur essentiel de l'économie antique, de la même façon que la triade de l'Ancien Régime : clergé-noblesse-tiers état identifiait le tiers état de la bourgeoisie et négligeait la présence du *peuple* (voir ci-dessus, note 3). Tout en rapportant la tripartition fonctionnelle dont il parle à trois des castes traditionnelles de l'Inde (brahmanes, khsatryias, vaisyias), Dumézil déclare d'ailleurs qu'une quatrième caste (celle des shudras), apparue comme allongement à la série ancienne, figure déjà dans un hymne du X^e^ livre du Rig Veda, les shudras étant alors, il est vrai, considérés comme du bétail humain, non aryen, sans autre droit ni loi que de servir[14]. Les textes védiques ou avestiques qui ne connaissent, certes, que trois « pishthras » — prêtres, guerriers, agriculteurs-éleveurs — ne rendaient ainsi compte que du « mode de pensée » des classes dominantes, et non de la *réalité* profonde, qui nécessite l'existence d'une classe dominée. Et, certes, on ne saurait fonder une étude objective de cette réalité concrète sur l'*opinion* que s'en faisaient, à l'époque de leur domination, des classes volontiers aliénantes dont on sait qu'elles ont longtemps tenu leur domesticité ou leurs serfs comme une sous-humanité sur

laquelle on ne posait même pas les yeux. Rendant compte de la position non seulement subalterne mais marginale et méprisée où furent longtemps tenus les artisans ou les techniciens (le dieu védique Tvashtr, forgeron et charpentier, était considéré comme quelque peu démoniaque), Dumézil déclare que lorsque les sociétés se sédantarisèrent, *il devint impossible de ne pas situer la « technique » par rapport aux trois autres fonctions* et de ne pas joindre les artisans comme *quatrième classe sociale,* en position inférieure certes mais homogène aux trois autres classes. Il est aussi noté qu'en Iran, sous les rois sassanides, le développement de la bureaucratie impériale eut pour conséquence d'affecter une classe spéciale aux scribes (en fait la troisième) et de rejeter dans une seule classe, la quatrième, l'ensemble des agriculteurs et des artisans. Plus significative encore la substitution de la triade capitoline « Jupiter-Juno-Minerva » à la triade originelle « Jupiter-Mars-Quirinus ». Quirinus s'intéressait aux céréales, aux graines, Minerva est la patronne, *plus urbaine,* des métiers (filateurs, cordonniers, médecins, maîtres d'école, poètes, etc.). Même évolution en pays celtique. « Là, écrit Dumézil, les métiers sont dans un honneur que traduit la mythologie : le dieu le plus important dans le culte des Gaulois, dit César, est Mercurius [...] dont le correspondant irlandais est Lug, le poly-technicien. » Chez les Celtes, ce ne sont plus trois dieux, mais *cinq* qui sont cités par César. A côté du souverain Jupiter et du Mars guerrier, les trois autres sont engagés dans des métiers : outre « Mercurius » et Minerva on trouve le médecin Apollo. Tantôt les métiers sont mis ainsi à un rang éminent, le même que celui des anciennes classes dominantes, tantôt le « travail » reste méprisé. Le développement des villes — leur fondation, dans la Genèse de Moïse, est attribuée à Caïn par opposition au rôle d'Abel, « conducteur de troupeaux » — reste alors entaché de quelque malédiction.

« Dieu a fait les clercs, les chevaliers et les laboureurs, mais le Démon a fait les bourgeois et les usuriers [15]. » Nonobstant le caractère stéréotypé qu'a pris chez nos intellectuels la notion de « tripartition », il n'en demeure donc pas moins qu'on ne saurait plus aujourd'hui s'y tenir sans oublier toute l'évolution sociale depuis vingt siècles.

Dans son ouvrage *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Gallimard, 1978), Georges Duby confirme cette évolution : les trois anciennes castes ont aujourd'hui éclaté, et il ne faut surtout pas les prendre pour ce qu'elles croyaient être avant cet éclatement. Même le tiers état fut longtemps « tenu pour un ordre négatif qui se définissait seulement par ce dont il était exclu : non pas certes les privilèges, mais le sang bleu et le service de Dieu ». Encore faut-il ajouter qu'il « n'était pas tout le peuple, mais une élite, encore urbaine, de la richesse urbaine, privilégiée comme les deux autres ordres, et comme eux dominant le reste. *Car l'institution met en évidence cette réalité, qu'il y a bel et bien quatre états* [16] ». Et Georges Duby touche au fond de la question que nous posons ici lorsqu'il ajoute : « A vrai dire, cette quadripartition n'était-elle pas, depuis beaucoup plus longtemps, présente sous le voile de la ternarité, dans l'imaginaire du féodalisme? Le chiffre trois conduisait l'esprit vers les perfections célestes, le chiffre quatre le ramenait à la matérialité de la terre. Lorsque les hommes de culture prirent conscience que la ville sortait de sa torpeur — et ce fut dès le XI^e^ siècle — [...], lorsque la monarchie devint autre chose qu'un mythe, ce ne fut plus le " genre humain " qui parut divisé " dès l'origine " en trois catégories fonctionnelles, ce fut un corps intermédiaire, une élite : les trois états surplombaient déjà une masse immense, ployée, muette, oubliée [17] ».

D'une façon générale, la faveur accordée au nombre trois ne nous paraît pas ressortir seulement à une question de

prestige. Par exemple, la triade : thèse-antithèse-synthèse qui, dans la logique de Hegel, exprime une réalité fort complexe n'est devenue si « populaire » que parce qu'elle paraît épouser la démarche même du syllogisme et transposer l'évidence dans la *dissertation en trois parties,* clé de toute présentation universitaire voulant se donner une apparence démonstrative : on expose « impartialement » deux thèses extrêmes, qui se contredisent, et on opère leur synthèse verbale. Un tel enseignement ne peut que surestimer la portée des dénombrements ou des classifications. Or le dénombrement idéal, celui qui paraît le mieux concilier totalité et simplicité, est de trois. A elle seule, cette oblitération du quatre sous le trois est un bel exemple des méfaits de la fonction de symbolisation, lorsque, se confinant dans l'imaginaire, elle exclut la fonction de rationalité fondée dans le réel concret. Elle n'est plus alors qu'un moyen affectif de consolidation des préjugés [18].

La raison de tous ces conflits entre les deux nombres de base nous paraît toutefois assez claire : on confond, nous semble-t-il, les deux notions, fort difficiles à définir il est vrai si on ne les pose pas ensemble, de *structure* et de *niveau.* Le nombre trois ressortit à la notion de niveau, le nombre quatre à celle de structure. Toute réalité vraiment « complète » (la complétude ou l'autonomie n'étant pas à confondre avec l'indépendance) peut tenir en *trois* niveaux, et chacun de ceux-ci est structuré de façon *quaternaire,* en sorte que l'ensemble de chaque niveau et de ses intervalles adjacents relève du *sénaire-septénaire* permettant de relier entre eux les niveaux. Un exemple classique est celui de la triade esprit-âme-corps reprise homologiquement par Rudolf Steiner et l'école anthroposophique dans sa « tripartition du corps du monde », elle-même en rapport avec les trois « facultés » : intelligence, sentiment, volonté. Il est clair qu'il s'agit là de niveaux semblablement structurés

puisque la dualité de l'actif et du passif, qui s'ouvre à la quaternité, joue à chacun d'eux : au niveau de l'intelligence, les inductions et les déductions ; au niveau de l'âme, les émotions et les passions ; au niveau du corps, les réflexes et les instincts. Les intervalles entre ces niveaux sont structurés de même. Le langage courant le dit fort bien : la faim (physique) *creuse* le ventre, mais la peur (psychique) *tord* les entrailles. Le cœur a ses raisons. La raison doit *dominer* les passions, etc. [19]. Dans mon ouvrage (*SA*, pp. 128 sq.) j'ai de même décomposé l'ensemble de la réalité humaine selon les trois catégories de la *vision* (ou de la pensée), de l'*action* et de l'*art,* qui sont à la fois interdépendants mais aussi autonomes et de structure quaternaire, chacun dans son ordre. Si la vision (ou la pensée) est conçue comme une intention que je forme dans l'intimité du Moi, l'action qui s'ensuit ne réalisera jamais exactement ce projet car elle se heurte à la réaction du reste du monde. Pour sa part, en troisième lieu, l'art va au-delà de l'action : cette dernière est de l'ordre du « faire », l'art de la « façon de faire », ce génitif étant, comme toujours, intensificateur, en sorte que dans l'ordre des réalisations humaines, on ne peut aller au-delà. L'important est que ces trois niveaux sont tous de *même structure.* Le visionnaire Jean Carteret distinguait de même le niveau des principes, de l'action et de l'œuvre, l'œuvre étant pour lui le produit des « noces » des principes et de l'action, le tout en parfaite homologie avec la série précédente [20]. On peut indifféremment considérer ces trois catégories comme hiérarchisées verticalement ou enfermées dans trois sphères concentriques diversement intensifiées, le tout d'ailleurs revenant à l'homogénéité globale, car si la pensée est naturelle et l'action artificielle, l'art, pour mériter son nom, doit redevenir naturel. La totalité s'exprime ainsi par *trois* sénaires d'intensité croissante, et dire que l'ensemble constitue une structure ternaire est par conséquent impropre et en

tout cas imprécis dans la mesure où l'on a exactement affaire à une *triplicité de sénaires*, ce qui, quant à la valeur opérative et heuristique, change tout. Mais ces questions de vocabulaire ne sont pas seulement capitales parce qu'elles introduisent à des méthodologies et des expérimentations différemment efficaces, mais surtout parce qu'elles commandent, on le verra, des comportements *éthiques* fort éloignés l'un de l'autre et, pour tout dire, à des modes foncièrement distincts d'existence[21].

On peut de même se demander si le succès rencontré auprès des symbolistes par le physicien épistémologue Stéphane Lupasco n'a pas tenu, dès le début, à la distinction qu'il opère entre ce qu'il appelle les *trois matières* : la matière *macroscopique* qui est soumise au principe de l'entropie croisante, dégagé par la physique classique, la matière *vivante*, qui est au contraire créatrice d'entropie négative (néguentropie), et la matière de la *microphysique* née des observations de la physique quantique et qui constitue, quant à ses lois, un monde intermédiaire entre les deux précédents. Pour tous ceux qui veulent, sans aller jusqu'au terme d'une conversion éthique, explorer la frontière séparant la philosophie et les sciences, le pouvoir dissertatif d'une telle division s'est révélé tout à fait remarquable : on en vient à parler de *trois* logiques, et les disciples de Lupasco sont parmi ceux qui, malheureusement, et avec le plus d'insistance, ont mis à la mode les expressions de logique ternaire, de trialectique ou de logique du tiers inclus. Il y a pourtant un isomorphisme certain entre l'ensemble des logiques de Lupasco et la logique de la structure absolue : deux au moins des disciples de Lupasco l'ont montré clairement[22]. Toute la construction de Lupasco repose comme la nôtre sur la détection des contradictions à l'œuvre dans la nature et dans la vie : la matière macroscopique tend vers l'homogénéité, la matière vivante vers l'hétérogénéité, le monde

microphysique est en revanche commandé par une sorte de force conciliatrice entre l'homogénéisation et l'hétérogénéisation. Ce premier couple d'oppositions est complété par un second entre l'actualisation et la potentialisation. « La manifestation d'un phénomène quelconque est équivalente à une certaine *actualisation* (à une tendance vers l'actualité), mais cette même manifestation implique un refoulement, une *potentialisation* de tout ce que ce phénomène n'est pas (autrement dit de la non-identité) [...]. Une conséquence immédiate de l'introduction du concept de potentialisation est que la *causalité locale* (celle de l'actualisation) est toujours liée, dans l'approche de Lupasco, à une *finalité antagoniste.* La causalité locale est " violée ", approximative. Elle est remplacée par une causalité générale, globale, celle de l'antagonisme énergétique[23]. » Dans la physique quantique, l'état de rigoureux équilibre qui résulte de la présence simultanée d'un état de semi-actualisation et de semi-potentialisation (la *position* et la *vitesse* de la particule ne peuvent pas être mesurées ensemble, l'actualité de l'une refoule l'autre dans la potentialité) est désigné par Lupasco sous le nom d'*état T* (lettre initiale de Tiers inclus) qui s'enlève verticalement sur la « mécanicité sans fin » du quaternaire dans lequel l'actualisation et la potentialisation se trouvent crucifiées[24]. On le voit, le principe d'antagonisme énergétique introduit à la même vision crucifiante que le célèbre aphorisme d'Héraclite : « Tout vient au monde par la discorde et la nécessité », mais elle décompose cette vision comme le prisme divise la lumière. Cette construction reste d'ailleurs descriptive. C'est du dehors qu'elle prend le réel, non du dedans. En rapport avec l'état T, elle parle bien d'une « conscience de conscience », mais rien ne permet d'identifier celle-ci à la conscience transcendantale ni ne lui confère le pouvoir de conversion que possède celle-ci : ce n'est pas parce que la physique

quantique « évoque » le Tao que le physicien le pratique. L'avenir dira de même si la construction de Lupasco peut fonder une méthodologie proprement heuristique.

Plus que par la présentation fort claire de ces thèses, l'excellent ouvrage de Basarab Nicolescu présente cependant à mes yeux l'avantage de donner une idée précise de la démarche philosophique qui, dans l'esprit de l'auteur, a conduit ce dernier à privilégier la ternarité : cette démarche procède des analyses du logicien et mathématicien américain Charles Sanders Peirce (1839-1914) qui illustrent, d'une façon tout à fait concluante, la nature des trois niveaux de la réalité et permet donc de les considérer seulement comme tels. Les mots employés sont ceux de priméité, secondéité et tiercéité. « Le premier *est* la pensée en tant que *pure possibilité,* ou *conscience immédiate.* Le second *est* la pensée en tant qu'*information.* Enfin le troisième *est* la pensée qui détermine l'idée et lui donne corps. C'est la pensée informante ou connaissance [...] La logique triadique est la science de la tiercéité[25]. » Il s'agit, bien sûr, de sortir de la logique fondée sur les principes de l'identité et du tiers exclu, mais on constate aussitôt que la succession priméité, secondéité et tiercéité est, non seulement en parfaite homologie avec celles de la pensée, de l'action et de l'art ou des principes, de l'action et de l'œuvre évoquées plus haut, et en contient, sous d'autres mots, l'intime substance. Pour la priméité, la concordance est évidente : il s'agit de la pensée pure, du projet à l'état de simple vision. Pour la secondéité, définie comme *information,* il s'agit non moins clairement d'une pensée passant à l'acte, puisqu'il est dans l'essence de l'information de se communiquer, d'aller vers l'extérieur, de se confronter à un autrui. Quant à la tiercéité, « qui donne corps » et devient « connaissance », elle occupe non moins certainement le niveau de l'œuvre ou de l'art, qui sont *poiésis,* chose faite. Ces questions de

vocabulaire ne devraient plus nous arrêter. Leur élucidation est le prix à payer pour que la transdisciplinarité, dont Basarab Nicolescu est d'ailleurs l'un des protagonistes les plus ouverts, cesse d'être un vœu pieux. Les anciens Chinois disaient déjà, avec Confucius, que « la science des justes désignations est la science *suprême* ». On ne saurait en effet la considérer comme préalable à toute transdisciplinarité réelle. C'est elle qui est la transdisciplinarité même.

Je mettrai un terme à ces considérations, dont on se rendra compte de plus en plus qu'elles ne sont pas seulement incidentes, en citant un passage de la Kabbale (Zohar, I, 3a-3b) qui montre que cette dispute sur le trois et le quatre est non seulement capitale quant à ses conséquences formelles mais surtout qu'elle est incluse dans la trame la plus cachée de la création, dont elle constate en quelque sorte la *contradiction de base.* On sait qu'en hébreu le rôle des chiffres est tenu par les lettres de l'alphabet, qui ont donc chacune une valeur numérale. Ces valeurs font en Kabbale l'objet de manipulations arithmétiques qui, s'appliquant ainsi à la « valeur » des mots résultant de l'addition de celle de leurs lettres, se trouvent avoir une signification philosophique. Dans l'ouvrage que j'ai écrit sur les nombres bibliques en collaboration avec Charles Hirsch[26], j'ai proposé, pour les lettres hébraïques, un code de valeurs numérales ésotériques basé sur la division du cercle en 360 degrés qui donne à la première lettre *aleph* la valeur 3 et à la seconde *beth,* la valeur 4. Dans le passage visé ci-après, le Saint, béni soit-il, convoque devant lui pour les entendre, les 22 lettres dans l'ordre inverse de leur liste. Vient, en avant-dernière position, le tour de Beth : « La lettre *Beth* entra ensuite en disant : Maître de l'Univers, qu'il te plaise de te servir de moi pour opérer la création du monde attendu que je suis l'initiale du mot dont on se sert pour te bénir (*Barouk* = béni soit) en haut et en bas. Le Saint, béni soit-il,

lui répondit : C'est effectivement de toi que je me servirai pour opérer la construction du monde, et tu seras ainsi la base de l'œuvre de la création. La lettre *Aleph* resta à sa place sans se présenter. Le Saint, béni soit-il, lui dit : *Aleph, Aleph,* pourquoi ne t'es-tu pas présentée devant moi à l'instar de toutes les autres lettres? Elle répondit : Maître de l'Univers, voyant toutes les lettres se présenter inutilement, pourquoi me serais-je présentée aussi? Ensuite, comme j'ai vu que tu as déjà accordé à la lettre *Beth* ce don précieux, j'ai compris qu'il ne sied pas au Roi céleste de reprendre le don qu'il a fait à un de ses serviteurs pour le donner à un autre. Le Saint, béni soit-il, lui répondit : Ô *Aleph, Aleph,* bien que ce soit la lettre *Beth* dont je me servirai pour la création du monde, tu seras la première de toutes les lettres et je n'aurai d'unité qu'en toi : tu seras la base de tous les calculs et de tous les actes faits dans le monde, et on ne saurait trouver d'unité nulle part si ce n'est dans la lettre *Aleph.* » Ce texte montre que les rôles sont exactement distribués : *Beth,* c'est-à-dire le nombre 4, est la *base* de la construction, dont *Aleph,* le nombre 3, établit l'*unité.* Le *quatre* caractérise la structure invariante de la totalité à tous ses niveaux qualitatifs et tous les intervalles entre ces niveaux, le *trois* est l'unité de la totalité qui maintient cette structure invariante dans la réduction quantitative ultime de ces niveaux.

Du symbolique au conceptuel et vice versa : l'exemple de l'astrologie structurale

Personne ne peut dire quand et comment est née, probablement chez les Chaldéens entre le IX^e^ et le IV^e^ siècle avant notre ère, l'astrologie de notre cycle de civilisation[27]. Comme pour le cycle lui-même, on est tenté de retenir, pour cette naissance, ce début du VI^e^ siècle où se firent jour,

simultanément, sur toute la surface de l'Eurasie et sous la triple conjonction d'Uranus, de Neptune et de Pluton, tant de stupéfiantes nouveautés (voir ci-après, p. 271). La plupart des chercheurs sont aujourd'hui d'accord pour penser que se produisit à cette époque, en Chaldée, la conjonction d'au moins deux traditions sacrées bien antérieures, concernant l'une les positions et la symbolique des planètes du système solaire, l'autre la structure zodiacale proprement dite divisant l'espace cosmique en douze secteurs égaux. La première de ces données traduit une réalité *concrète,* observable, mesurable. La seconde est à l'inverse une construction *abstraite,* elle est une structure géométrique du monde, un référentiel fixe dans l'ensemble mobile des corps célestes. Les planètes tournent sur la roue zodiacale. Celle-ci prend pour repère d'origine le point de passage du soleil qui correspond chaque année à l'équinoxe du printemps[28]. La vision métaphysique de très haute portée qu'apportait l'astrologie (insertion de l'homme dans le monde et du monde dans l'homme) fut bien entendu, au cours des siècles, détournée, dégradée et même trahie par les pratiques divinatoires de niveaux fort variables que cette même vision permet, mais sa pureté fut toujours maintenue par d'éminents esprits, notamment Ibn 'Arabi et Kepler. Cette invulnérabilité de la vraie tradition astrologique est liée, dans les profondeurs, à la stabilité structurale de son double support astral et zodiacal.

C'est le propre d'un « dictionnaire de symboles » de présenter pour chacun d'eux pris isolément (arcanes majeurs du Tarot, planètes du système solaire, Séphiroth, archétypes jungiens, etc.) tout un ensemble de significations irreliées que le lecteur doit, tant bien que mal, rattacher à tel ou tel niveau ou tel ou tel ordre de la manifestation. En tant qu'œuvres d'érudition pure, de telles énumérations ne sont pas vaines, elles peuvent même faire rêver les poètes et leur

permettre des « rapprochements » évocateurs. En revanche, leur valeur gnostique reste faible : elles n'ont guère de pouvoir de conversion. C'est le mérite de Daniel Verney d'avoir compris et montré [29] que les valeurs symboliques des symboles astrologiques pouvaient être articulées dans une organisation conceptuelle liée à l'ordonnance même du système solaire. Organisation qui, non seulement, permet de dégager l'*essence* du sens traditionnellement attaché à chaque planète, mais surtout de passer au stade d'une confrontation d'ensemble, d'une expérimentation et même d'une formalisation de portée heuristique. Il faut donc distinguer ici deux étapes :

a) en premier lieu, il s'agit de procéder à une réduction eidétique des diverses significations irreliées pour les amener à un petit nombre d'essences fonctionnellement liées [30]. On caractérisera par exemple le Soleil (comme le Père) par les valeurs d'activité et de création, la Lune (comme la Mère) par celles de réceptivité et de formation. Vénus de même (attraction et contact) et Mars (agressivité et pénétration), etc. Cette réduction ne peut être opérée qu'à partir des notions d'opposition et de complémentarité ressortissant elles-mêmes au groupement des planètes par *couples*. Quant à la précision des concepts, nous retrouvons ici l'intérêt de toute organisation structurale : en articulant entre eux les concepts, elle délimite les champs et resserre les définitions. Parmi ces couples, certains sont traditionnels comme Soleil-Lune ou Vénus-Mars, d'autres procèdent de correspondances moins patentes mais non moins sûres, Jupiter-Saturne ou Uranus-Neptune, les derniers enfin se dégagent des considérations d'homologie inverse s'imposant en quelque sorte « du dehors » aux planètes elles-mêmes, comme pour le couple Mercure-Cérès qui exige la prise en considération d'un astéroïde délaissé le plus souvent par l'astrologie banale [31] ou encore le couple de Pluton et d'une hypothéti-

que « transplutonienne » encore inconnue dont les valeurs symboliques se trouvent ainsi d'ores et déjà *postulées* par les complémentarités inhérentes à sa position « copulaire »[32]. On constate tout de suite que ces « associations » bipolaires et les réductions aux essences qui en découlent *élèvent* l'interprétation dans le sens d'une abstraction plus avancée, c'est-à-dire d'une *compréhension* plus intense. Mettre par exemple face à face la « création » et la « formation » va *plus loin* et *plus haut* que se contenter de poétiser sur le rapport Soleil-Lune du jour et de la nuit ou de la lumière et de son reflet. Ainsi associées, création signifie, comme en Kabbale, *exclusion de l'excès,* et formation, *inclusion du manque,* ce qui, d'une part, rattache le Soleil à la notion de « structure » et la Lune à celle de « forme » et relativise, d'autre part, les connotations morales de *rigueur* et de *clémence* qui en découlent et introduit à la notion d'une homogénéisation des sens jusque-là dispersés. Dans un autre ordre d'idées, le même rangement par couples rattache une planète comme Cérès, mal éclairée par la tradition, à la *déduction* analytique par opposition à Mercure qu'on sait pour sa part lié à l'association *inductive.* De même la planète transplutonienne encore inconnue voit son symbolisme *déjà* fixé par homologie inverse de celui de Pluton. Opérations où l'intuition, au lieu d'apparaître comme livrée au « hasard », se trouve en fait guidée par un courant heuristique clairement dessiné[33];

b) en deuxième lieu, il faut, comme l'a fait Daniel Verney, rassembler l'ensemble de ces couples dans l'ordonnance d'ensemble du système solaire et procéder à une seconde réduction reconstituant en fait l'astrologie sur des bases non plus uniquement symboliques mais ontologiques et métaphysiques satisfaisant aux exigences conceptuelles de la Gnose. Cette réduction qui est donc plus poussée et par conséquent intégrante va opérer à son tour à deux

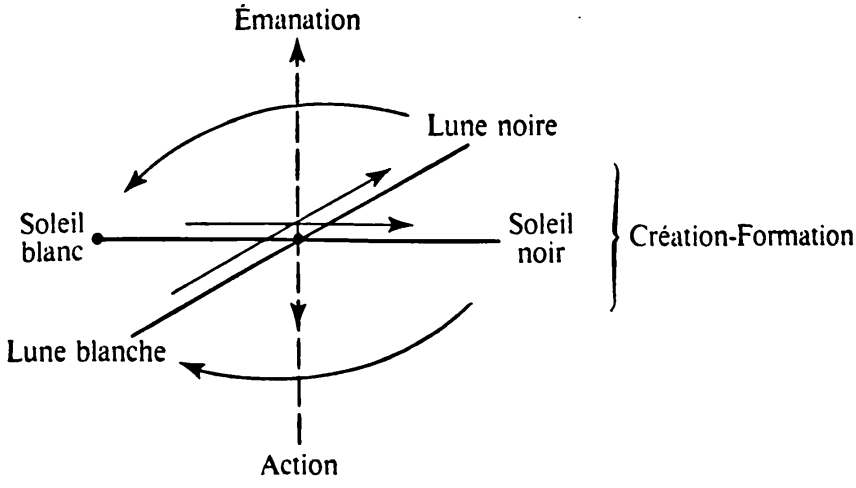
niveaux ou plutôt dans deux ensembles distincts. Le premier est celui du système Terre-Soleil-Lune : il concerne la *formation du Moi individuel.* Le second, celui du système solaire tout entier, concerne le *dépassement transindividuel* de ce même Moi.

C'est assurément l'ensemble Terre-Soleil-Lune qui, selon toute apparence, nous touche le plus directement, à la fois par le mouvement et la claire visibilité de ces deux luminaires. Sans la lumière et la chaleur du Soleil, il n'y aurait d'ailleurs pour « Moi » pas de vie. La Terre est au centre de l'orbite lunaire, la Terre tourne, au contraire, autour du Soleil. Dans cet ensemble *où je m'assimile à la Terre,* la Lune m'évoque le centre *que « je » suis,* et le Soleil le centre *que « je » ne suis pas*[34]. Quant à la formation du Moi, cette notion « de centre » est évidemment capitale. C'est par la dialectique du « Je suis » et du « Je ne suis pas » que, pour sa part, le Moi est d'abord inconscient de soi dans la « conception » et la « naissance », puis devient, au « baptême », conscient de soi, se voulant dès lors autonome et créateur de ses propres valeurs, des valeurs qu'il va intensifier jusqu'à prétendre en universaliser la loi lors de sa « communion ». Plus les images que « je » forme sont proches des sensations, plus elles ressortissent à la symbolique lunaire. Plus elles s'organisent et se conceptualisent, plus elles essaient de se rattacher à la symbolique solaire. Daniel Verney fait remarquer que la caractéristique essentielle de la symbolique solaire est d'être *non imaginale.* On ne saurait sous-estimer l'importance de cette observation. Je dirais que, passant d'une symbolique à l'autre, le Moi sort de la con-fusion[35] pour entrer dans la clarté. Il était, comme on dit, *dans la Lune,* il se retrouve, avec les difficultés que cela comporte, *face au Soleil.* Qu'on ne me fasse cependant pas dire que cette seconde situation l'emporte en dignité sur la première : elles sont d'une égale *nécessité.* C'est là, dans sa

vision synchronique, un des nœuds de la Gnose, et il est bien vain de prétendre détacher concrètement celle-ci de la mystique. Il en est de toute dispute de préséance entre l'image et le concept comme de tant de débats futiles sur la supériorité de l'homme ou de la femme, ou encore de l'un sur l'autre des hémisphères du cerveau : de telles discussions procèdent de la méconnaissance de ce fait, si généralement incompris, que la vie ne procède que par avancements néoténiques, ce qui signifie que tout « retard » apparent annonce, dans un champ plus adéquat, une plus haute « montée ». Telle est, en fait, la plus intime relation liant le temps à l'espace. La succession néoténique dans le temps n'exprime en dernière analyse qu'une organisation perpétuellement croissante, en ampleur et en intensité, des champs spatiaux, ce qui rejoint l'intuition des physiciens avancés : c'est une certaine « géométrisation » anisotropique de l'espace qui doit, en dernier ressort, exprimer au mieux la structure de la « science » globale.

On sait que la construction séphirothique décrite, en Kabbale, par le *Zohar* fait occuper par le couple quadripo-

Fig. 11



laire de la *création* et de la *formation* le cercle équatorial d'une sphère dont l'axe vertical ascendant est dirigé vers l'*émanation* et l'axe vertical descendant vers le pôle de l'*action*, émanation, création, formation et action désignant les « quatre mondes » de la Kabbale. Ce que nous appellerons désormais, en termes husserliens, la constitution du moi dans sa sphère d'appartenance propre est alors figurée par la sphère de la structure Luni-solaire organisée par ces quatre « mondes », création et formation étant chacune polarisée, dans son ordre, au même titre que le Père (actif-passif) et la Mère (passive-active) dans la constitution de la sphère du Fils. Jean Carteret a exprimé la dualité du Soleil (création) par le couple Soleil blanc-Soleil noir et celle de la Lune par le couple Lune blanche-Lune noire. Le Soleil noir exprime l'excès d'une abondance (passive) difficile et même parfois impossible à réduire par le Soleil blanc (actif) dans sa rigoureuse clarté. La Lune noire (désignée par le nom de *Lilith*) exprime l'excès d'un manque (actif) difficile et même parfois impossible à résorber par la Lune « blanche » (passive) dans sa généreuse plasticité [36].

Le cadre d'ensemble de la constitution de notre individualité dans sa sphère d'appartenance propre étant ainsi tracé, il est clair que cette sphère tend à s'amplifier et à s'intensifier sans cesse : l'image ci-dessus rapportée, qui est un cadre *fixe*, ne saurait suffire à rendre compte de cette évolution. C'est l'ordonnance du système solaire tout entier qui intervient alors pour donner l'idée de cette double expansion vers le transindividuel et même l'universel.

La constitution du Moi individuel dans le système Terre-Soleil-Lune s'effectuait bien entendu dans le système *géocentrique* enfermant l'homme en lui-même. L'extériorisation de ce même Moi va non moins évidemment avoir lieu dans un système héliocentrique où l'homme lié à la Terre n'occupe plus la position fermée sur soi qu'il occupait jusque-là. Le

schéma ci-dessous, établi sans considération d'échelle de distance, rend compte de la répartition et du groupement par couples des planètes par rapport au Soleil.

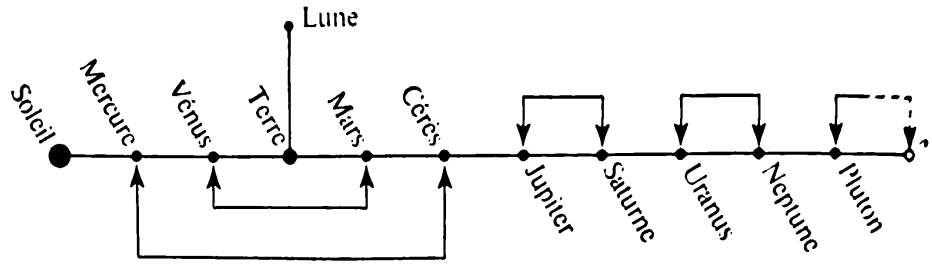


Fig. 12

Les Anciens ne tenaient compte que des sept planètes visibles à l'œil nu depuis la Terre et s'arrêtaient donc à Saturne. Par homologie avec les triades déjà décrites où s'inscrit la « nature » humaine (intellect-sentiments-volonté) ou encore l' « activité » humaine (pensée-action-œuvres), nous dirons que le couple Mercure-Cérès régit la pensée ou le mental (ou l'intellect), le couple Vénus-Mars les sentiments (et les passions), le couple Jupiter-Saturne enfin la volonté (et les œuvres). Les deux premiers de ces couples encadrent la Terre : ils concernent encore l'intériorité. En revanche, le dernier est extérieur à la Terre : les œuvres engagent l'homme, mais une fois faites, lui échappent.

Les trois planètes invisibles à l'œil nu et découvertes dans les Temps modernes : Uranus en 1781, Neptune en 1846, Pluton en 1931, correspondent aux trois grandes époques de

la mise en rapport de l'homme avec non plus seulement le monde objectif tel qu'il fut conçu à l'ère des sciences classiques, mais la collectivité humaine tout entière, dans son intersubjectivité, Uranus apparaît quand l'homme affirme ses droits individuels devant les entités nationales issues de l'apparition de la quatrième caste (le peuple). La guerre d'Indépendance aux États-Unis, la Révolution de 1789, en France, sont d'essence uranienne. Le renversement dialectique qui suit voit la naissance et la montée du socialisme, c'est-à-dire la dissolution neptunienne de l'individu dans la masse prolétarisée. Une ère plutonienne s'ouvre enfin dans les années trente du XX^e^ siècle par la réaction guerrière et « élitiste » du national-socialisme et du fascisme contre l'universalisme révolutionnaire et égalitaire du bolchevisme. Au contraire des planètes précédentes, Pluton ne s'enferme actuellement dans aucun couple. Rien ne permet toutefois de penser que le système solaire soit clos. Même si une planète ayant le symbolisme postulé pour « Proserpine » venait à être découverte, rien n'indique que la destruction-transmutation plutonienne devenue dès lors régénératrice (dans le sens éventuel de l'apparition d'une conscience planétaire où l'actuel conflit dialectique Est-Ouest serait dépassé dans la dialectique intégrante du Nord et du Sud) ne serait pas suivie de l'apparition d'une autre transplutonienne qui viendrait ouvrir à nouveau le système solaire dans le sens de son insertion dans la galaxie tout entière. *A priori,* aucun système vivant n'est clos, et la notion même d'une « clôture » de l'univers semble devoir échapper à jamais à toute conceptualisation. L'apparition de Proserpine n'est même nullement indispensable : c'est l'ouverture sur la galaxie elle-même qui peut marquer sans autre médiation la sortie de l'ère de 1930 et entraîner l'édification de la conscience planétaire comme produit direct de la transmutation plutonienne.

Nous empruntons maintenant à nouveau à Daniel Verney[37] son analyse structurale de l'astrologie transindividuelle qui dépasse le symbolisme de chaque planète en l'intégrant dans son couple selon la place de ce dernier dans la topologie du système tout entier. On sait que les deux premiers couples (qui encadrent la Terre) concernent la constitution du Moi individuel, les autres le passage du Moi au transindividuel et même à l'universel. Dans les deux cas le complexe Terre-Lune sert donc de pivot opérateur entre le monde physique et le monde « psychique », mais le Soleil apparaît pour sa part comme la source des « influences » qu'un courant centrifuge porte à partir de lui vers les planètes tandis que celles-ci, dans une interaction d'ensemble, lui renvoient les leurs en sens inverse par un courant centripète.

Une double réduction eidétique permet, ici encore, de dégager les essences qui rendent compte de cette situation :

a) plus on s'éloigne du groupe Terre-Lune, plus les orbites planétaires sont porteuses de valeurs et de fonctions éloignées de l'*individualité* vécue ici et maintenant sur la Terre,

b) plus on s'éloigne du Soleil, plus on plonge dans la *multiplicité* et la complexité du monde. Au contraire, plus on s'en approche, plus les orbites sont porteuses des valeurs d'*unité,* de centre et de totalité représentées par le Soleil (qui rassemble à lui seul 99 % de la masse du système).

Une double dialectique de l'individuel et du non-individuel, de l'unité et de la multiplicité est donc à l'œuvre. Centrant ou décentrant les mouvements à partir de la Terre, on obtient alors, pour la structure psychique, les quatre fonctions suivantes de la constitution du Moi individuel :

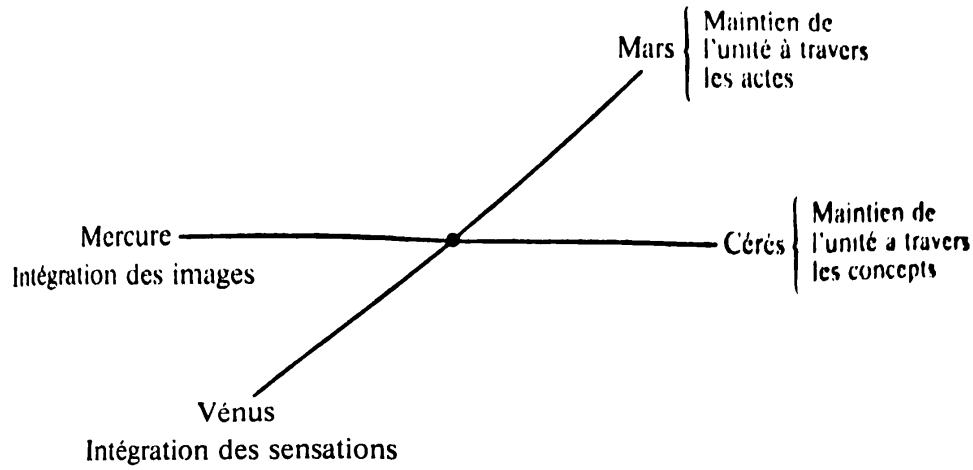


Fig. 13

Ce schéma, purement conceptuel, va permettre de *reconstituer,* pour chaque planète, les valeurs symboliques traditionnelles. Il y a, dans ce passage du concept au symbole, un exemple très significatif de ce que j'appelle la « désocculta-tion » de la tradition « ésotérique ».

Lorsqu'on s'éloigne de la Terre pour se rapprocher du Soleil, on rencontre successivement, quant à la formation de l'individualité, les orbites de Vénus et de Mars, puis de Mercure et de Cérès. Lorsqu'on se rapproche du Soleil, l'individualité tend à former son unité : les valeurs sont *associatives.* Lorsqu'on s'éloigne du Soleil, l'individualité tend à s'éprouver contre le monde extérieur : les valeurs sont *dissociatives.* Si l'on admet que les planètes les plus proches de la Terre agissent d'abord au niveau du physique et les plus éloignées au niveau du mental, ce qui est conforme, par homologie, aux lois de toute genèse, on en déduira qu'avec Vénus l'individu tend à se réaliser dans son corps propre, comme forme physique unifiante, et avec Mars, toujours dans son corps propre, à s'éprouver dans l'*acte* extériorisant également physique. Avec Mercure, l'individu constate sa spécificité à l'aide des forces d'associa-tion d'ordre mental (et donc informationnel) tandis qu'avec

Cérès, ces mêmes forces mentales agissent dans le sens de la pénétration du monde, de sa division. Avec Mercure, le mental associe (induction et synthèse), avec Cérès il dissocie (déduction et analyse). En d'autres termes, avec Vénus, l'individu intègre les *sensations* de plaisir et d'attractivité, et avec Mercure les *images* d'unification et de relation intériorisante. Avec Mars, l'unité cherche à se maintenir et à se fortifier à travers les *actes,* et avec Cérès à travers les *concepts.* Ces quatre catégories comportent un aspect positif et un aspect négatif. Chaque orbite est en effet coupée *dans les deux sens* par les flèches centrifuge et centripète, et la tendance à l'unité se heurte aux forces issues de la multiplicité. Les sensations peuvent être agréables ou désagréables, les images se faire fantasmatiques et désordonnées, les actes constructifs ou destructeurs, les concepts enfin passer de l'analyse intelligente à toutes les formes du sectarisme et du délire d'interprétation.

Les fonctions planétaires de Jupiter et de Saturne sont les premières par lesquelles l'individu affronte l'interaction avec le non-individuel : respectivement celles de l'*étendue* et de la *durée.* Jupiter est la planète de la confrontation à l'ampleur, à la quantité. L'unité de l'individu s'y trouve incitée à *organiser l'espace,* ce qui l'invite à l'harmonie et l'équilibre dans l'universel concret. En contrepartie il y court tous les risques de l'enflure et de l'orgueil. Saturne est au contraire, au sein du couple que cette planète forme avec Jupiter, significatrice des valeurs d'intensité et de qualité. L'unité de l'individu s'y trouve incitée à s'accorder à la *sanction du temps,* ce qui invite à la mesure, à l'économie, à la rigueur dans l'universel abstrait. En contrepartie, il y court tous les risques de la décrépitude et de la vanité.

Le couple Jupiter-Saturne marque la charnière entre le monde individuel et le monde transindividuel. On peut donc dire qu'avec Saturne l'individu atteint la parfaite conscience de son identité. Avec les trois planètes plus

récemment découvertes et dont les cycles « gouvernent » les mouvements « collectifs » de l'histoire et par conséquent les interactions de l'individu et des « masses » humaines, nous entrons dans une autre astrologie. Ce n'est pas pour rien qu'on a dit que la Renaissance et l'ère classique ont marqué le commencement d'une hypertrophie du Moi à laquelle Descartes, par la séparation radicale qu'il établit entre la conscience et le monde, a voulu donner un statut philosophique « objectif ». L'étape communielle de la genèse de l'Occident a marqué, à la fin du XVIII^e^ siècle, la crise décisive de cette hypertrophie, et la découverte d'Uranus a marqué, dans la première effervescence universelle des « masses », l'épreuve de ce Moi. Il a cru en sortir vainqueur, lors de la Révolution de 1789, par la Déclaration des droits de l'homme. La découverte de Neptune en 1846 a marqué l'inanité de cette victoire, et le renversement dialectique qui a suivi a vu se produire, par réaction oscillatoire non moins excessive, un mouvement inverse de dissolution dans les masses « entropisées » du socialisme. On retrouve ici, à la fois, le symbolisme d'Uranus et de Neptune. Uranus n'est plus seulement le porteur de l'identité du Moi mais de son *originalité qualitative* par rapport à l'Autre, telle que le conçut le siècle dit des Lumières[38]. Neptune restitue la priorité à l'action des masses dans tous les domaines (mobilisation de l'industrie, guerres, révolutions, syndicalisme, etc.) mais provoque en même temps, par réaction à la fois individualisante et fusionnante, les phénomènes liés à tous les mysticismes sociaux, asociaux ou religieux, à l'emploi des drogues, mais aussi à l'illumination solaire. Quant à l'orbite plutonienne elle marque un passage histolytique souterrain en vue d'une transmutation *à la fois* individuelle et collective dont il est encore à peu près impossible de discerner, au moins dans l'ordre du collectif, la face de lumière et la face d'ombre.

Resterait à structurer « verticalement » les couples entre eux. Si, dans un premier stade, chacun d'eux peut être « mis en croix » horizontalement comme l'est par exemple le couple Homme (actif-passif)-Femme (passive-active) ou encore quadraturé, toujours « horizontalement », grâce au moteur universel Soleil-Lune jouant pour chaque couple planétaire le même rôle que l'axe organe des sens-corps global dans la structure de la perception, la structuration de leurs « intervalles », sans poser de problèmes particuliers, permettrait de conceptualiser encore plus le symbolisme astrologique, et cela de la même façon, par exemple, que la médecine psychosomatique, en traitant *à la fois* le physique et le psychique, « perfectionne » la médecine tout court. Nous laisserons à nos lecteurs intéressés par l'astrologie le soin de se livrer à cet exercice et de procéder ainsi à l'étude des « rotations », seule susceptible d'affiner la génétique de l'ensemble.

NOTES

1. Ce critère de « falsifiabilité » a été, on le sait, pris pour critère de scientificité par les épistémologues poppériens. En ce sens, toute doctrine « totalitaire » (c'est-à-dire toute « théorie » dont le vocabulaire se croit autoconsistant) sera dite non scientifique. Ainsi en est-il du freudisme, du marxisme, du guénonisme. Cependant, la position de Popper implique un anti-inductivisme que la logique transcendantale de la « structure absolue » ne saurait accepter : cette dernière ne possède en effet aucun vocabulaire qui lui soit propre. La considérer comme une grille particulière ou un *code* constitue donc un contresens total.

2. *S.A., op. cit.,* Annexe I, pp. 495-514.

3. En Inde, les brahmanes, les kshatryias, les vaisyias et les shudras. Nous verrons plus loin que ceux qui parlent d'une façon absolument non structurante de « tripartition » des fonctions sociales ont constamment tendance à passer sous silence les shudras, c'est-à-dire le « peuple ». En France, l'Ancien Régime fit de même en s'arrêtant au « tiers état », ce qui fit de la Révolution de 1789 une

révolution « bourgeoise », la Terreur n'étant alors pas autre chose que la manifestation incontrôlée de la dé-structuration qui s'établit dans les faits, dès 1793, entre la *Convention* (expression du tiers état) et les Jacobins et la Commune (expression « inconventionnelle » du peuple) (voir ci-après, p. 222). Quant à la célèbre « Synarchie » imaginée à la fin du XIX^e^ siècle par Saint-Yves d'Alveydre, sa répartition également tripartite, l'autorité spirituelle (ou l'enseignement), la justice et l'économie, elle est d'emblée, en négligeant toute fonction de puissance, encore plus irréaliste.

4. Dans la conception réactionnaire qu'il se faisait de l'ésotérisme, Guénon ne reconnaissait comme « supports » valables que certains exotérismes (l'Église romaine, la franc-maçonnerie, le compagnonnage, etc.) qui maintenaient des rites de filiation « initiatiques », et il excluait la science moderne, à ses yeux purement profane et même contre-initiatique.

5. Mao Zedong, *Quatre Essais philosophiques,* éditions en langues étrangères (Pékin, 1966), notamment *De la contradiction,* p. 61, et *De la juste solution des contradictions au sein du peuple,* p. 88 sq.

6. Se référant dans son ouvrage *Pour Marx* (éd. Maspero, Paris 1966) aux thèses de Mao Zedong sur la contradiction principale et la contradiction secondaire ou encore la contradiction antagoniste (explosive) et la contradiction non antagoniste (réformiste), Louis Althusser traite de la fusion de ces contradictions lors de la rupture révolutionnaire et considère (*op. cit.,* p. 67 sq. puis p. 100 sq.) que LA contradiction, au sens marxiste, se trouve ainsi, dans sa soudaine unité, « surdéterminée ». Ce dernier mot, il l'emploie, dit-il, pour opposer la contradiction complexe du marxisme à la contradiction hégélienne qui ne possède, elle, que « les apparences de la surdétermination ». Althusser déclare « ne pas tenir expressément à ce terme » et il a bien raison : ce faux-semblant appartient au pire jargon de l'actuelle philosophie spéculative essayant de dissimuler sous une couche de peinture uniformisante le désordre de ses dénombrements.

7. Cet ensemble (Haut + Bas) de 16 rotations couvre en tout 64 quadrants. Le nombre 64 est aussi celui des hexagrammes du *Yi king* et des codons du code génétique, dont la dynamique est ainsi dévoilée. Cette rencontre entre la tradition la plus ancienne et la science la plus moderne est évidemment pleine de sens. Elle est non seulement un signe du temps — nous sommes entrés dans une ère de désoccultation intellectuelle de l'ésotérisme —, mais elle apporte également la preuve que la fonction de conceptualisation proprement gnostique qui commande à cette élucidation avance d'un pas au moins aussi sûr que la fonction de symbolisation proprement mystique et qu'on ne saurait, au nom de la poésie de l'imaginaire, conférer à la seconde le bénéfice exclusif d'un « œcuménisme » dont la première doit au contraire contrôler les effets trop souvent débordants.

8. Pour être complet, mais toujours quant à l'administration des choses, il resterait d'ailleurs à préciser la signification de l'activation originaire des deux pôles de la contradiction « secondaire », la gestion (conservatrice) et l'innovation (inventive) dont les « rotations » correspondantes figurent cependant déjà, *à un autre rang,* dans le tableau au complet des rotations du premier tableau. Les nouvelles résultantes ne concernent que des effets eux-mêmes seconds (*SA, op. cit.,*

p. 504) visant au développement des coopératives de consommateurs et des syndicats de producteurs d'une part, des activités ludiques et de l'artisanat de l'autre.

9. La tradition rapporte cet ensemble de fonctions à des couples de grands dieux, par exemple en Inde à Mitra et Varuna, souvent liés dans l'appellation Mitra-Varuna (cf. Dumézil, *Mitra-Varuna,* Gallimard, 1948). Mitra représente l'aspect juridique, réglé, répétitif des opérations dont Varuna est l'aspect magique, terrible et inspiré, et par conséquent imprévisible. Varuna, du haut du ciel, « frémit sans bataille ». De même, pour la guerre : le dieu fulgurant Indra, complété par Vitrahan, exprime l'action souterraine du « destructeur de résistance », celle de l'agent de renseignement. La guerre conventionnelle visible est ainsi conjointe à l'action subversive invisible. Dans la cosmogonie grecque, Zeus combat, Ouranos ne combat pas, bien qu'il soit le plus terrible et le moins aisément détrônable des rois. Mêmes rapports pour Odin-Thor dans les mythologies nordiques, Jupiter-Dius Fidius, à Rome, etc. (cf. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus,* Gallimard, 1941).

10. On note d'ailleurs que si les sociétés productivistes ou distributives ont plutôt tendance, en un lieu donné, à se succéder *dans le temps,* les sociétés césaro-papistes ou papo-césaristes s'établissent plutôt ensemble, à un moment donné *dans l'espace* : le papo-césarisme de Rome vit en même temps que le césaro-papisme de Moscou. D'où également, dans l'Occident avancé, la fréquence des conflits entre les deux premières castes : le combat des *Guelfes* et des *Gibelins* en Italie, le gallicanisme des rois de France, la scissions de l'Église anglicane sous Henry VIII sont des exemples de cette « simultanéité ».

11. Pour être complet, il faudrait, ici encore, épuiser les dénombrements de la quadrature du haut en prenant à leur tour comme originaires les pôles de la justice et de la police. On aboutira alors (cf. *SA,* tableau p. 512) à des « superstructures » parlementaires (juridiques) ou inquisitoriales (policières) qui, nous l'avons dit, ne changeront rien, fondamentalement, à ce qui précède.

12. C'est ce qui meut, tendanciellement, l'action de la *Trilateral Commission* créée au début des années soixante-dix par David Rockefeller et qui groupe, par cooptation, et d'une façon discrète sinon secrète, exclusivement des *hommes de puissance* spécialement influents des U.S.A., d'Europe occidentale et du Japon. Cette « Trilatérale » tend, en fait, à maintenir, dans une sorte de social-démocratie assoupissant les conflits de classes, le partage et l'équilibre des forces décidées en 1945 à Yalta entre l'Est et l'Ouest, et où l'Europe n'eut rien à dire. Dominé par les intérêts économiques et financiers de l'impérialisme des U.S.A., son statut reste miné par les contradictions propres à ce capitalisme lui-même et ne semble pas non plus, et surtout, être capable, dans son affairisme matériel à courte échéance, de prendre en compte le caractère expansif et à longue vue du marxisme, qui se tient à un niveau intellectuel et même religieux où ces hommes d'affaires n'atteignent pas.

13. *SA, op. cit.,* pp. 416-435.

14. Georges Dumézil, *Annales* (13e année, octobre-décembre 1958, n° 4, pp. 716-724), texte auquel nous empruntons la documentation du passage qui suit.

15. Sermon anglais du XIV^e^ siècle, cité par Dumézil, *op. cit.*, p. 724.

16. Georges Duby, *op. cit.*, p. 424. C'est moi qui souligne.

17. Id., *op. cit.*, p. 425.

18. Je n'en finirais pas de citer des exemples. A la fin du XIX^e^ siècle, quand débutèrent les études sur l' « organisation du travail » (ce fut, en France, dans les ateliers d'artillerie), le colonel Rimailho se borna à diviser la fabrication en *trois* fonctions : préparation-exécution-contrôle. Il oubliait la principale, le *commandement*, qui formait couple d'oppositions avec l'exécution (la préparation et le contrôle étant, pour leur part, également couplés). Cette quaternité est aujourd'hui à la base du système connu sous le nom de *staff and line* (état-major et hiérarchie). Il va de soi qu'aucun « organigramme », c'est-à-dire aucun système dynamique de relations, n'est concevable, dans une entreprise, si le « commandement » est oublié. Mais, certes, il ne faut pas se contenter de passer de la tripartition à une quadripartition simplement énumérative, ce que certains sont aussi tentés de faire : il faut en outre procéder aux rotations et accéder au sénaire qui dégage les relations et par exemple celles qui vont du *bas vers le haut* qui furent, dans les entreprises, si longtemps ignorées. Noter aussi, dans l'ouvrage du Pr Pierre-Maxime Schuhl, *L'Imagination et le Merveilleux* (éd. Flammarion, Paris, 1969), certaines curiosités concernant l'emploi social des nombres, par exemple la longue survivance, en France, des *trois* classes de chemin de fer. Certains littéraires qualifient aussi le trois de nombre « parfait », ce qui, au sens mathématique donné à ce mot par les anciens Grecs, est faux. Est *parfait* tout nombre égal au total de ses diviseurs. En ce sens, le premier nombre parfait est *six*.

19. Cf. *SA*, *op. cit.*, pp. 437-467. Bien plus significative que cette division en trois niveaux est la structuration de la *sphère* des sens : deux couples d'oppositions sur le cercle équatorial : l'un formé par le *toucher* et le *goût* (perception du monde extérieur par contact direct avec celui-ci), l'autre par l'*odorat* et l'*ouïe* (perception à distance moyenne) ; un troisième couple sur l'axe vertical : la *vue* et le *sexe* (relation à distance théoriquement infinie, même pour le sexe, l'homme et la femme étant l'un pour l'autre, dans l'acte sexuel, représentatifs de la totalité du monde. Les mots *sexe* et *six* sont d'ailleurs de même racine). Il est en outre notable que dans la conception steinérienne, ce soit sur l'axe vertical de la sphère, le pôle d'en haut (la conscience), qui soit tenu, au pôle du bas, pour responsable de la minéralisation, et donc de la décrépitude du corps physique (revue *Triade*, printemps 1954, Paris, pp. 43-48).

20. On dirait d'ailleurs de même l'immanence, la transcendance et la création qui est, dans son aboutissement global, transcendance immanente. Que la totalité soit idéalement réductible à trois niveaux, c'est ce que démontre aussi l'expérience séculaire de l'Église catholique dont la « hiérarchie » dite pyramidale est citée en exemple, pour sa simplicité et sa durable efficacité, dans les manuels d'organisation : le *pape*, à Rome, les *évêques*, dans leurs diocèses, et les *curés*, dans leurs paroisses.

21. La guématrie kabbalistique apporte à cette conception de la triplicité des sénaires-septénaires une confirmation assez impressionnante. Le septénaire (les six pôles plus le centre de la sphère) étant mis sous la forme 6 + 1 (les six jours de la

Création plus le jour du « repos » de Dieu, cette dernière unité représentant, au-delà de la création, la transcendance divine qui s'en sépare), les trois sénaires forment un ensemble $3 \times (6 + 1) + 1 = 22$, le dernier 1 étant là encore significateur d'une transcendance ultime. Ce nombre de 22 est celui des lettres hébraïques et aussi des arcanes majeurs du tarot. Si l'on veut, d'un sénaire à l'autre, nombrer le processus d'intensification, il faut, au deuxième stade, prendre le trigon de 6 (son nombre triangulaire, bien connu des pythagoriciens, obtenu en ajoutant à 6 le total des nombres qui le précèdent), soit 21, et, pour le dernier 6, son trigon second (en ajoutant à 21 le total des trigons précédents), soit 56, qui est d'ailleurs pour sa part le nombre des lames mineures du tarot. La triplicité des sénaires est alors représentée par le nombre $(6 + 1)\ (21 + 1)\ (56 + 1) + 1 = 8778 + 1$, ce nombre miroir 8778 étant le trigon du nombre 132, valeur guématrique du mot hébreu *Aur,* lumière. La triplicité des sénaires exprime ainsi l'expansion globale de la lumière. Voir R. Abellio et Ch Hirsch, *Introduction à une théorie des Nombres bibliques* (Gallimard, Paris, 1984), où les trigons sont nommés « valeurs secrètes ».

22. Cf. l'article de Marc Beigbeder, « Un fil d'Ariane entre Lupasco et Abellio » in *Cahiers de l'Herne,* n° 36, éd. de l'Herne, Paris, 1979, p. 283 sq., et l'ouvrage du physicien Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde,* éd. du Mail, Paris, 1985, pp. 201-205.

23. Basarab Nicolescu, *op. cit.,* p. 196.

24. Id., *op. cit.,* p. 204.

25. Id., *op. cit.,* p. 229.

26. Cf. R. Abellio et Ch. Hirsch, *Introduction à une théorie des Nombres bibliques, op. cit.*

27. Le plus ancien document astrologique connu est une tablette donnant la position des astres lors de la naissance d'un enfant babylonien. On a pu la dater de l'an 409 avant notre ère.

28. On a rattaché parfois ces deux traditions à d'hypothétiques civilisations atlantéenne et hyperboréenne dont l'héritage aurait été recueilli par Sumer. La synthèse chaldéenne fut ensuite modifiée par le Grec Ptolémée, en même temps qu'était découverte (ou redécouverte) par Hipparque la loi de précession des équinoxes. A cette époque, le zodiaque sidéral, lié aux constellations, coïncidait avec le zodiaque tropique qui n'est lié qu'à l'écliptique.

29. Cf. *Fondements et avenir de l'astrologie, op. cit.,* chap. I.

30. C'est à cette même réduction qu'il a été procédé pour les Séphiroth, par Charles Hirsch et moi, dans notre ouvrage sur les Nombres bibliques.

31. La planète Cérès est le plus gros des astéroïdes gravitant entre Mars et Jupiter sur une orbite dont rend compte la célèbre loi de Bode qui régit les distances des planètes au Soleil. Ces astéroïdes seraient issus de l'éclatement d'une ancienne planète. Ne pas tenir compte de Cérès contreviendrait non seulement à une loi de distribution *physique* bien établie, mais aussi au jeu des oppositions et des complémentarités structurales.

32. Cette hypothétique planète est déjà nommée Proserpine par certains astrologues, comme le visionnaire Jean Carteret, qui essaient même d'en déterminer approximativement les éphémérides. Il faut aussi noter que l'existence

de la planète Pluton (qui ne fut découverte qu'en 1931 alors qu'elle avait été « calculée » dès 1915 par l'astronome Percival Lowell pour expliquer certaines anomalies du mouvement de Neptune) se trouve présumée dès le début du XX[e] siècle par les astrologues. Mais le plus extraordinaire est que, dès cette époque, elle était désignée sous ce nom de Pluton qui ne lui fut donné tout à fait indépendamment qu'en 1931 par les astronomes : ceux-ci, voulant rendre hommage à Percival Lowell, utilisèrent à cet effet les deux initiales P. L. de son nom.

33. Si on admet, par exemple, avec Jean Carteret, que Pluton, qui symbolise toute situation de transmutation ou d'histolyse, se trouve en rapport avec l'actuel encombrement des rues, le blocage des circulations, l'urbanisation sans frein dans l'entassement des bidonvilles, sa compagne « Proserpine » symboliserait au contraire l'ouverture à une ère de coordination, d'expansion aérée, etc. Un des symboles de Pluton serait le tunnel de métro, celui de Proserpine, à l'inverse, l'*éventail*. On reconnaîtra peut-être là, plus tard, un bel exemple de retrogenèse.

34. D. Verney, *op. cit.*

35. J'ajoute un tiret à ce mot pour le vider de toute connotation péjorative. La con-fusion histolytique est à *tout moment* un facteur vital. Plus que jamais, il faut relativiser ici la notion de succession.

36. Les éphémérides du Soleil noir et de la Lune noire sont connues et de plus en plus utilisées par les astrologues. Le Soleil noir occupe invisiblement le second foyer de l'ellipse décrite par le Soleil autour de la Terre. Son mouvement est extrêmement lent (un degré environ par siècle) et sa place sur le zodiaque est donc bien connue. La lune noire, au deuxième foyer de l'ellipse lunaire, est au contraire soumise à d'importantes variations cycliques liées aux librations de la Lune. Son mouvement sur le zodiaque est très rapide.

37. D. Verney, *op. cit.*, p. 31 sq.

38. On trouvera dans l'ouvrage de Daniel Verney *(op. cit.)* des considérations permettant de rattacher ce concept aux notions de *physique ondulatoire* que l'astrologie moderne met en rapport avec Uranus.

CHAPITRE V

Gnose, histoire et prophétisme

ÉTERNEL RETOUR OU PRÉSENT ÉTERNEL

> Ne proposant cet écrit que comme une histoire ou, si vous l'aimez mieux, comme une fable, etc.
>
> Descartes
> *(Discours de la méthode)*

Le sens commun fait de la science sans le savoir lorsqu'il établit une distinction entre le cours « objectif » des *faits* et l'apparition « subjective » des événements : ne sont en effet plus ou moins clairement réputés « faits » que des « événements » dont la répétition régulière dénote l'existence sous-jacente d'une *loi*. Le soleil se lève tous les matins à l'Est, c'est un « fait » ; une catastrophe inopinée, un tremblement de terre se produit, c'est un « événement ». Tout bien considéré, rien ne nous assure pourtant que le soleil se lèvera demain à l'endroit attendu, ou même seulement qu'il se lèvera. Rien ne nous permet d'exclure, dans la nuit, un de ces basculements des pôles dont parlent certaines traditions, un « événement » astronomique dérangeant tout le système solaire ou galactique, que nous ne nommerons d'ailleurs « événement » que parce que, de mémoire d'homme, il serait d'une entière nouveauté, alors que, dans la mémoire des millénaires, si elle existait, il pourrait être considéré à

son tour, et de façon non moins simpliste, comme *légal.* Inutile de dire par conséquent que l'objectivité que l'on confère aux « faits » est naïve : elle l'est parce qu'elle reste sous la dépendance d'une croyance en des lois qui ne sont jamais valables que jusqu'à un plus vaste informé dont le perpétuel report est à son tour la loi. Évidente dans le domaine des sciences, cette relativité s'étend à celui de l'histoire. J'ai déjà signalé dans mon ouvrage sur la « structure absolue » (p. 250 sq.) à quel point même la notion de *date,* dont l'objectivité apparaît pourtant irrécusable, reste liée à un système subjectif d'appréciation; toute date est d'abord un *nombre,* et celui-ci, avant d'appartenir à une histoire en soi, procède d'un *pouvoir nombrant,* tout à fait étranger à la matière brute qu'il ordonne. Je m'explique. Une date en soi ne signifie rien. Il faut lui donner un contenu, elle est à son tour l'index d' « événements » dont le nombre et le sens peuvent eux-mêmes varier à l'infini : telle bataille, telle famine, telle production de blé ou d'œuvres d'art. Dans cette possible atomisation du contenu sous-jacent à la date, il est bien clair qu'une fonction d'historialisation doit être mise en œuvre pour opérer des connexions linéaires préférentielles, c'est-à-dire des « choix » qui sont commandés par la vocation de l'historien lui-même, sa tendance par exemple à se faire historien militaire ou économiste, ou encore peintre des mœurs. La récente distinction qui s'est établie entre l'histoire traditionnelle dite événementielle et ce que l'on a appelé la « nouvelle histoire » (l'école des Annales) procède de ce choix : au lieu de classer, de relier des « événements » ponctuels, la « nouvelle histoire » brasse des époques. Peu nous importe ici : cette nouvelle histoire n'en reste pas moins partielle. C'est qu'en effet le nombre des données susceptibles d'être inscrites sous chaque date est infini, et même infiniment infini, puisqu'il s'agit d'abord d'une infinité des lieux :

continents, nations, provinces, villes, villages et foyers, et ensuite, en chacun de ces lieux, d'une autre infinité d'activités possibles, de pensées ou de motifs. L'histoire, telle qu'elle doit être re-vécue par l'historien, est évidemment incapable de rendre compte de cette infinité au carré. Davantage encore, même les dates de base sont de simple convention : il n'est nullement indifférent de nombrer les années en se plaçant dans la chronologie hébraïque ou celle de l'ère chrétienne, ou encore en partant de la fondation de Rome ou de l'an I de l'hégire. Donner, d'ailleurs, en valeur *absolue* le nombre de morts d'une bataille ou celui de la population d'un pays sans faire intervenir, par quelque association, leur sens *relatif,* c'est de l'érudition, non de l'histoire. Il n'y a pas encore si longtemps, la nouvelle famine chinoise faisait plus de morts que la guerre de 1914 : que valent en eux-mêmes ces nombres s'ils ne s'inscrivent pas dans un système de rapports ? Aussi tournons-nous dans un cercle : à chaque instant, c'est notre puissance d'historialisation, notre gnose déjà constituée qui fonde nos dénombrements historiques et, au même instant, ce sont ces dénombrements qui accroissent notre puissance d'historialisation et notre gnose. Ce mouvement sphéroïdal du nombré et du nombrant étant sans fin, on voit quelle situation singulière est alors celle d'une « science » de l'histoire où chacun historialise d'abord pour soi : la tension ou l'intentionnalité sociales d'où naît le mouvement de l'histoire elle-même procédant d'un combat de tous contre tous que l'historien devait étudier de l'extérieur alors qu'il y est lui-même plongé. Ici, cependant, une deuxième observation se fait jour : dans un ensemble chaotique de conception linéaire, aucune subjectivité ne devrait être possible. Or, la vie en commun existe, c'est un fait. Je ne reprendrai pas ici les analyses fort complexes auxquelles procède Husserl, dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes* [1], pour passer

de la « sphère d'appartenance propre » où tout individu est « enfermé » à la constitution de l'*alter ego* puis de communautés intersubjectives supérieures. Me contentant de faire référence à Lénine (qui n'examine d'ailleurs pas les difficultés qu'oppose l'intersubjectivité universelle non seulement à toute relation « causale » mais aussi à toute « interaction » dialectique localisée de type marxiste), je rappellerai qu'en prenant en compte ce qu'il appelle « une faible partie de la liaison universelle objectivement vraie » — bon exemple, soit dit en passant, de jargon marxiste rendu opérant par la dialectique —, il obéit au seul critère possible de l'efficacité *visible* : on ne peut constater les « effets » de l'action que dans des *champs limités dans l'espace et dans le temps* (autre façon de désigner les « sphères d'appartenance »), des champs où l'on croit pouvoir dénombrer et maîtriser les connexions utiles. Dans l'absolu, cette croyance est bien entendu illusoire. On ne peut jamais, en toute rigueur, parler d' « effets », mais l'efficacité est toujours à ce prix : aux yeux de l'homme de connaissance, telle est la rançon de la puissance et aussi la racine des problèmes pratiques mais aussi éthiques qu'elle pose. La question traitée ici est tout autre : l'application de la structure absolue à la géopolitique et aux différentes étapes de la vie des civilisations permet-elle, au contraire, en articulant entre eux les champs historiques, de dépasser le problème posé par leur perpétuelle limitation des champs ? Ou encore, ces champs sont-ils intégrables les uns dans les autres, les uns après les autres dans une progression elle-même liée à l'intensification croissante de la fonction d'historialisation ? Et, dans l'affirmative, existe-t-il une ultime limite à cette intégration et que se passe-t-il sur elle ?

La notion de cycle d'histoire
et son effacement gnostique

Il en est des civilisations comme des individus : elles sont *conçues* sans que leur géniteur se forme la moindre idée de ce qu'elles seront, elles naissent sans se rendre compte de leur venue au monde, elles grandissent et prennent dès lors peu à peu conscience d'elles-mêmes au cours d'une période *baptismale* qui les conduit à s'affirmer comme autonomes et maîtresses de leur destin, ensuite de quoi elles entament une période *communielle* où elles prétendent devenir expansives et universaliser leur propre loi, ce qui les conduit inéluctablement à susciter des résistances croissantes qui les mènent à leur *fin*. Conception, naissance, baptême, communion et mort, cette liste qui fait une utilisation extensive des notions chrétiennes de « baptême » et de « communion » procède d'une interprétation ontologique de ces deux sacrements : le baptême situe le moment (ou l'époque) où je m'apparais comme sujet dans un monde d'objets et la communion le moment (ou l'époque) où, intensifiant encore la qualité de ma durée, je me vois enfin comme sujet dans un monde de sujets. Nous dirons ainsi que la conception de l'Europe (j'entends de l'Europe occidentale au sens large, c'est-à-dire Russie exclue) remonte à l'apparition de Jésus, mais que sa naissance occupa *tout* le *XIII^e^ siècle*. Une naissance est en effet caractérisée par deux faits essentiels : le nouveau-né apparaît dès que ses *fonctions* (respiration, digestion, circulation du sang) sont devenues autonomes, même si leurs organes ne sont pas encore complètement développés; le même nouveau-né fait son entrée dans un nouveau milieu physique et culturel, la famille. Or, c'est le XIII^e^ siècle qui vit apparaître dans leur fonctionnalité potentielle, et bien que leurs frontières « organiques » ne fussent pas encore fixées,

les *nations* qui allaient écrire durant plusieurs siècles l'histoire de l'Europe : l'Espagne, la France, la Germanie. C'est également au XIII^e^ siècle que l'Europe devint exclusivement chrétienne. Le début du XIII^e^ siècle est en effet marqué par trois batailles décisives dont la quasi-simultanéité ne saurait être considérée comme fortuite. En 1212, conduits par l'archevêque de Tolède, les Espagnols du Nord remportent sur le quatrième calife Almohade la victoire de Las Novas de Tolosa, qui renvoie définitivement l'Islam en Afrique et en Asie. En 1213, les Français du Nord remportent sur les Languedociens du comte de Toulouse la victoire de Muret qui annonce la fin de l'autonomie occitane. Enfin, en 1214, ces mêmes Français du Nord commandés par Philippe Auguste infligent à Bouvines à l'empereur allemand Othon IV une défaite qui marque le commencement de la fin pour la dynastie des Hohenstaufen et le début du repli sur elle-même de la future Germanie. Et ce n'est pas non plus un hasard si, à la fin de cette même époque, deux autres dates capitales coïncident aussi : 1268 d'abord, défaite de l'empereur allemand Conradin à Tagliacozzo, avec la fin, définitive cette fois, des Hohenstaufen et surtout celle, non moins définitive, du vieux rêve d'un Saint-Empire couvrant du nord au sud tout le centre et tout l'est de l'Europe et comportant notamment la domination germanique sur l'Italie papale; 1271 ensuite, où le Languedoc est rattaché à la France. Dans ce cadre, les règnes de Constantin, de Clovis, de Charlemagne et d'Othon le Grand n'apparaissent que comme des étapes de la « gestation ». En fait, le XIII^e^ siècle liquide, quant à la future structure de l'Europe, les principaux conflits à la fois territoriaux et religieux opposant le Nord et le Sud et ouvre, mais on ne le sait pas encore, la future dialectique Est-Ouest qui occupera toute l'histoire européenne jusqu'au XX^e^ siècle en créant le champ pertinent centré sur l'Europe et polarisé, dans le plan

équatorial de la structure absolue, par l'Amérique du Nord et la Russie blanche. Mais c'est aussi et peut-être surtout en cette fin du XIII^e^ siècle que l'Europe voit s'ouvrir à elle le domaine culturel et spirituel qui sera le sien, également jusqu'au XX^e^ siècle. *Devenue exclusivement chrétienne*, elle fixe aussi les traits de *son* christianisme. Tout commence là encore au début du siècle lorsque le soufiste iranien Ibn 'Arabi quitte symboliquement l'Anatolie et l'Europe après l'échec de ses rencontres avec Averroës et la mort de ce dernier. Qu'est-ce qu'Averroës? Un aristotélicien qui sépare déjà la raison de la foi. Qu'est-ce qu'Ibn 'Arabi? Le porteur de la gnose islamique qui refuse cette séparation. Leur rencontre à Cordoue oppose deux conceptions de l'homme. Tout le XIII^e^ siècle sera occupé par ce débat que le dominicain Thomas d'Aquin tranchera contre les franciscains en faveur d'un aristotélisme chrétien qui contient déjà en esprit tout le *positivisme* des sciences séparées de toute ontologie et de toute métaphysique qui vont triompher à l'âge classique. Thomas d'Aquin est, dans les années 1270, le véritable accoucheur de l'esprit d'Europe et de ce qui va devenir, contre les mystiques et les gnostiques, la science européenne du réel. Tout en assujettissant la raison à la foi, c'est d'ailleurs un contemporain de saint Thomas d'Aquin, Roger Bacon, qui dégage les linéaments de la future méthode expérimentale. Procédant par rétrogenèse, l'historien actuel ne peut en effet que rattacher par un fil continu Galilée et Descartes à saint Thomas. Au XVI^e^ siècle, la Renaissance, qui évoque par sa seule appellation l'idée d'une seconde naissance, marquera, en fait, le commencement d'un baptême qui sera effectif lorsque la science expérimentale apparaîtra comme la clé de toute puissance effective. Galilée et Descartes sont les premiers Européens spécifiques. Coupant les liens avec son père juif et son parrain grec, l'Europe se donne par eux le droit de faire table rase et

de se constituer comme liberté pure, sans antécédents ni validation : son propre sentiment de l'évidence lui devient le seul critère de la vérité. D'une façon générale on peut dire que par son baptême une civilisation se voit ainsi comme cause-de-soi, tandis qu'au sacrement suivant, à la communion, elle se veut en outre cause-de-l'univers, de l'univers comme elle le « conçoit », car déjà se manifeste une récurrence des sacrements : sous la communion, il faut aussi discerner une conception, et c'est même cette conception *dans* la communion qui y dépose le germe d'un nouveau cycle, dont l'élargissement concomitant du champ ne peut que désintégrer et subvertir le champ devenu trop étroit du cycle en cours. Au temps de Jésus, l'Europe fut conçue dans le monde ; depuis la révolution communielle de 1789, c'est un monde qui, par elle, fut conçu en elle, un monde dont elle fut à son tour la matrice nourricière mais qui ne pouvait qu'en sortir un jour lors de sa propre naissance. Dans la proclamation des droits de l'individu, la Révolution de 1789 fut l'héritière directe de la Renaissance et surtout de la Réforme qui en fit partie et de sa revendication d'une foi personnelle fondée sur le libre examen. Mais, ces droits, elle les considéra aussitôt comme universels et prétendit en exporter l'usage. En ce sens, depuis 1789, durant deux siècles, l'Europe, du fait du caractère à la fois autodiffusif et abstrait de cette revendication dont elle légitimait son impérialisme, fut en perpétuel état de conquête, d'illusion et de mensonge. Le début du baptême de l'Europe avait été marqué par la prise de Constantinople par les Turcs, qui fermait sa frontière à l'Est, mais aussi par les grandes navigations transocéaniques qui, presque au même moment, ouvraient son champ sur l'Ouest. L'année 1492, qui fut celle de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb et par conséquent aussi celle de la *conception* de l'Amérique par l'Europe, coïncida donc avec le début du

baptême de l'Europe. Ce décalage était alors de *deux stases* : d'une conception à un baptême. En revanche, la *naissance* de cette même Amérique, toujours dans le cycle européen, eut lieu pour sa part en 1620, lors du débarquement des pères-pèlerins du *Mayflower,* c'est-à-dire en pleine coïncidence avec la fin de l'époque baptismale européenne. Le décalage est ici en partie rattrapé : il sépare seulement le commencement d'une naissance de la fin d'un baptême. Remarque importante car, lorsque le champ de l'Europe va encore s'étendre, ce décalage, comme on le voit déjà, à la fin du XVIII^e^ siècle et au début du XIX^e^, dès le début de la période baptismale des États-Unis (marquée par les deux faits significatifs de la guerre d'Indépendance des années 1770 et la déclaration isolationniste de Monroe en 1823), ne va pas cesser de diminuer [2]. Du fait de la coïncidence entre le début de la période communielle de l'Europe et le début de la période baptismale américaine, la distance n'est plus en effet que d'une stase. Ce resserrement dénote une intensification concomitante de la *qualité* de la durée. Aussi bien est-ce la guerre de 1939-1945 qui, en marquant la *fin* de la période communielle européenne et le *début* de la période communielle américaine, réduit enfin ce décalage à zéro. L'Europe, une certaine Europe, celle des conquérants de l'âge classique, est effacée du monde. Nous le savons maintenant, la véritable guerre civile européenne que fut, avant de devenir mondiale, la guerre de 1939-1945 fut le suicide de l'Europe en tant que puissance politique restée relativement autonome. Au début de la période communielle de l'Europe, la Sainte-Alliance avait essayé d'empêcher la désagrégation interne d'un continent que l'exportation des idées libérales par les germes de la Révolution et de l'Empire risquait de provoquer. A cet égard, durant la première moitié du XIX^e^ siècle, le maintien de l'Empire de Habsbourg eut un effet retardateur, mais les révolutions de

1848 relancèrent le mouvement. La naissance en tant que nation de l'Allemagne et de l'Italie marque le début de la *désorganisation* de l'Europe, au sens étymologique de ce mot : ces deux nouveaux organes étaient de trop, et l'éclatement de l'Empire austro-hongrois fut comme le début d'une cancérisation dont l'alliance du fascisme italien et du nazisme allemand signifia la phase critique. Mais, en intervenant en 1917 dans la Première Guerre mondiale, les États-Unis témoignaient de ce besoin d'extériorisation qui est le signe irrécusable des communions. La leur s'est complètement affirmée lorsque la Seconde, sous leur *leadership*, a justement pris une extension mondiale. Il faudrait montrer ici comment les étapes « européennes » de la Russie d'Europe coïncident à peu près exactement avec celles des U.S.A., et comment par conséquent l'expansion du champ européen commencé à la conception européenne de l'Amérique s'est aussi produite pour l'Est par la « conception » européenne concomitante de la Russie, en sorte que c'est en réalité d'un champ U.S.A.-Europe-Russie « conçu » dès le baptême de l'Europe qu'il convient de parler[3]. Mais peut-être attachera-t-on alors une signification symbolique particulière au fait que ce soit justement à Cordoue, là où la séparation d'Ibn 'Arabi et d'Averroës marqua le début de la naissance de l'Europe, que se soit tenu en 1979 le Colloque qui vit les chercheurs européens et les savants américains venir célébrer ensemble les funérailles de la Science sur laquelle l'Europe, durant quatre siècles, avait fondé sa puissance. Étrange cérémonie mortuaire mais qui se voulut aussi annonciatrice d'une nouvelle alliance. Pour l'observateur neutre, il y avait, certes, quelque masochisme dans le choix, d'ailleurs lucide, fait de ce site de Cordoue par les organisateurs français, mais également l'espoir d'une revirginisation de la science d'Europe au contact des forces novatrices venues du monde anglo-saxon

et surtout d'Amérique. La partie était inégale. D'un côté, des chercheurs européens plutôt spécialisés dans les sciences dites humaines, forcément encore balbutiantes et cela d'autant plus qu'elles restent empêtrées de psychanalyses diverses ou égarées dans un « imaginal » surpeuplé; de l'autre, des savants physiciens à l'avant-garde de la mécanique quantique, tout armés de mathématiques précises et de puissante technologie. La symbiose ne s'est pas faite. Nous vivons encore, il est vrai, des temps d'histolyse. Mais tout essai de transdisciplinarité restera frappé de contradiction interne tant qu'on ne cherchera pas à bâtir la maison en commençant par le toit. Il n'est pas de fusion possible sans un fondant métaphysique et même transcendantal. A Cordoue, la métaphysique fut seulement évoquée par quelques références révérencieuses à la philosophie de l'ancien Orient et par exemple à un taoïsme verbal forcément inopératif, car son domaine n'est pas celui-là, ou à des déclarations d'intention encore prisonnières du vocabulaire de l'ancienne science, même et surtout lorsqu'on y parle de « synchronicités a-causales » brumeuses, de « causalité formative » ou de « réseaux », sans que fussent abordés les problèmes pourtant désormais fondamentaux de la parapsychologie, de l'astrologie et des phénomènes dits fluctuants, notamment ceux qui sont liés aux « émissions de formes » et à la chronobiologie.

Des considérations exposées plus haut sur le cycle européen et dont tout oblige à penser qu'elles sont généralisables à toute civilisation dynamique, nous tirerons une première remarque portant sur la multivalence des dates retenues pour chaque étape du mouvement. Nous venons en effet de voir que telle date qui marque par exemple un « baptême » dans un champ donné s'ouvre à une « conception » dans un autre champ destiné à intégrer le premier, ou encore qu'une « communion » cache un « baptême ». Ainsi l'intégration

progressive des champs va-t-elle de pair avec l'enrichissement des significations que la fonction d'historialisation confère à chaque moment de l'histoire, tout au moins tant que celle-ci s'enferme dans des champs pertinents. L'« interprétation » de l'histoire consiste alors à dégager un nombre indéfini de *correspondances* dont ne rend absolument pas compte la notion naïve de causalité. C'est ainsi que la déclaration Balfour de 1917, qui fut l'acte de « conception » du nouvel État d'Israël, coïncide non seulement avec le début de la période « communielle » de l'Amérique du Nord, mais aussi avec le déclenchement, en Russie, de la révolution bolchevique qui marque la « naissance » du communisme russe dont nous aurons d'ailleurs à étudier le cycle particulier[4]. Dans mon troisième tome de Mémoires intitulé *Sol Invictus* (1939-1947), j'ai également noté l'extraordinaire parallélisme qui, au long des siècles, a marqué la généalogie de l'Occident et le destin des Juifs. Et, par exemple, tout s'est passé en 1492, comme si la « conception » de l'Amérique par Christophe Colomb avait eu en particulier pour fin d'y préparer le futur accueil des Juifs expulsés d'Espagne au même moment, c'est-à-dire de leur ouvrir la nouvelle Terre promise, le nouveau Canaan prédestiné qui allait leur servir de base dans les siècles à venir pour rassembler leur force dispersée et redevenir eux-mêmes une puissance mondiale[5].

J'appelle *histoire invisible* ou *métahistoire* toute interprétation qui relève et étudie ces correspondances, dégage les champs qu'elles animent respectivement et qui, appliquant à chacun d'eux la structure absolue de toute genèse historique, permet de passer par homologie de la connaissance d'un champ déjà clos à celle d'un champ en cours, c'est-à-dire d'annoncer prophétiquement l'évolution de ce dernier et le sens de son achèvement lors de la future clôture.

Faut-il pour autant conclure à l'existence d'une finalité

sous-jacente commandant le mouvement de l'histoire dans son ensemble, c'est-à-dire au-delà même de la notion de champ ?

J'ai déjà souligné à maintes reprises à quel point l'antique aphorisme des prêtres étrusques rapporté par Sénèque (« Ce n'est pas *parce* que les nuages se rencontrent que l'éclair jaillit, c'est *afin* que l'éclair jaillisse que les nuages se rencontrent ») avait joué dans ma vie un rôle décisif en m'amenant à procéder à un premier mais complet retournement dialectique de mes habitudes de pensée. Il est à peine besoin de rappeler à quel point ce passage de la croyance aux causes « efficientes » à la considération des causes « finales » se heurta, au temps des succès de la science expérimentale classique, aux railleries des philosophes. Même Spinoza fit du finalisme l'asile de l'ignorance. Nous sommes aujourd'hui mieux placés pour savoir que les sciences dites humaines et parmi elles la « science » de l'histoire sont moins aisément réductibles que l'ancienne science de la nature au déterminisme univoque liant tout effet à une cause efficiente isolable. Nous avons appris que la recherche de ces causes efficientes procède, dans ces dernières sciences, d'une diversité sans fin de systèmes ou de codes explicatifs, autant de *grilles* posées sur la réalité globale et ne laissant passer que ce que leur inventeur veut bien, en sorte que les prétendues causes « scientifiques » servent surtout en fin de compte à légitimer telle idéologie à la mode ou telle pratique sociale plus ou moins coercitive. D'une façon plus générale, ce sont les problèmes posés par la notion d'une rétroaction des « effets » sur les « causes » ou, mieux encore, la vision de leur interaction globale qui ôtent toute raison à l'ancien refus que la science opposait au finalisme. Cela ne signifie pas pour autant que ce dernier concept soit devenu clair. Outre que ce même finalisme ne se prête, de son côté, que trop facilement à des rapproche-

ments arbitraires (et qu'une simple concordance de dates, par exemple, ne saurait suffire à justifier si elle n'est pas filtrée par un tamis lui-même fort serré de significations et cela dans un champ bien précis, aucun de ces trois facteurs ne pouvant d'ailleurs se constituer isolément), il paraît en effet contradictoire de donner telle ou telle fin particulière à tel ou tel événement séparé alors qu'il est clair que la gnose, dans sa totalité, n'en accorde aucune à la globalité de l'histoire elle-même et que, dès lors, la recherche de toute finalité particulière se trouve prise, par progression indéfinie dans l'interdépendance de *tous* les événements, dans un brouillage général de toutes les fins.

Ce fait est évidemment capital, mais il n'est qu'une manifestation entre tant d'autres de ce paradoxe de la gnose elle-même que nous avons déjà souvent affronté : elle ne progresse de façon intellectuelle que pour finir par abolir l'intellect, elle ne s'enferme provisoirement dans des champs limités que pour finir par abolir la notion de champ, et la structure absolue n'y agit comme « moteur immobile » de la genèse indéfinie du dépassement propre à toute science que pour y être confrontée en permanence à la présence indépassable de sa propre illumination. Cette contradiction est d'essence. C'est que l'homme est fait non seulement pour dilater sans cesse sa sphère d'appartenance propre et l'étendre même par ses instruments jusqu'aux confins de l'univers, mais aussi pour éprouver en lui-même l'inébranlable fixité du centre de cette sphère, qui enferme dans un point sans dimensions la totalité de la sphère cosmique.

Ce que la gnose doit en définitive retirer de la notion de « cycle d'histoire », c'est donc la vision de la prolifération et du « bourrage » indéfinis de ces cycles, à la fois intégrants et intégrés, qui ne peut, « pour finir », que provoquer une crise résolutoire de la conscience historique elle-même. Pouvons-nous souligner ici, en passant, que l'idée la plus claire qu'on

puisse se former de cette prolifération résulte de la considération des cycles planétaires de l'astrologie, si sottement ignorée ou occultée par la plupart des symbolistes universitaires? La moindre expérience de l'astrologie enseigne en effet qu'il est impossible de saisir en synthèse cette prolifération qui interagit encore en elle-même dans une suite d'interférences sans fin[6]. Mais, déjà, il doit nous être clair qu'il est également impossible d'isoler, sauf par première et grossière approximation, des cycles « successifs » d'histoire, c'est-à-dire de procéder à une organisation longitudinale de celle-ci qui se borne à associer, aux deux extrémités des périodes, un commencement conceptionnel et une fin communielle, quitte même à nous rendre clair, par ailleurs, que toute fin communielle recèle une conception nouvelle. Ce que la gnose ne peut pas ne pas savoir, c'est que ces mots d'origine et de fin n'ont, en toute rigueur, d'autre sens que celui de *repères* perpétuellement déplaçables, mais aussi et surtout que *chaque moment* est *à la fois,* en quelque manière, à la fois conceptionnel et communiel. Et tout se passe donc en définitive comme si l'enrichissement croissant, en ampleur et en intensité, des rapports ainsi perçus dans la trame de plus en plus serrée du temps et dans cette durée de plus en plus chargée d' « événements », ne pouvait que provoquer des crises résolutoires de la quantité d'histoire en qualité d'être. Et, certes, il ne suffit pas de dire que la réversibilité du temps opérée par la seconde mémoire nous fait voir dans toute fin communielle la transfiguration de tout commencement conceptionnel, ce qui reviendrait à penser que nous pénétrons ainsi rétrospectivement dans l'*intention* que l'histoire cachait en ce moment initial à ses obscurs serviteurs. La pleine conscience de cette « initialité » n'a rien d'initiatique. Lui donner, même « en toute connaissance de cause », des fins déterminées est aussi naïf que d'y voir à l'œuvre, comme Bossuet ou Chateaubriand, un providentialisme de

pure superstition. Même si la fonction d'historialisation ne peut avancer que par l'élucidation et la connexion d'« intentions » de plus en plus intégrantes et non par la négation pure et simple mais prématurée de toute intention, et même si, comme toute réalité existentielle, elle est prise dans la contradiction du temps qui ne peut être aboli sans avoir été subi, la relativisation de toute connexion n'en demeure pas moins, en première instance, le propre de toute vision authentique. Mais, en deuxième instance, il faut aller plus loin. Si l'on se rend bien compte que la fonction d'historialisation est elle aussi ambiguë, en ce sens qu'elle veut à la fois le remplissage du moment présent et la plénitude de ce même moment, on concevra que, par homologie phylogénétique, toute « époque actuelle » est à la fois *crise* et *absence de crise*, c'est-à-dire moment ou époque à remplir et déjà remplis. Vue du dedans, toute crise résulte de l'impossibilité de concilier un statut personnel et un statut collectif, des propriétés locales et des propriétés globales, des déterminations inhérentes à l'existence « isolée » et d'autres qui sont induites en elle par les structures où elle est enfermée. Toute conception initiatique et gnostique de l'histoire passe donc ainsi par trois phases. La première reconnaît l'insertion de tout moment dans un « cycle » déterminé de structure génétique invariante. La deuxième consiste à voir dans ce même moment un nœud de significations en provenance d'un nombre de cycles plus ou moins clairement dénombré. La troisième enfin, la seule décisive, aboutit à concevoir l'indéfinité de ce dénombrement, en sorte que la notion du moment présent à la fois irreliable et plein de la totalité de l'histoire à laquelle aboutit cette atomisation du temps soit analogue à celle de l'atome irreliable mais constitué en monade unique et universelle à laquelle aboutit l'atomisation de l'espace dans la conception absolue de Riemann. Pour la gnose, cette finalité individuelle est la seule que peut

proposer la société humaine. Il n'est pas de fin ou de finalité sociales s'imposant du dehors à l'individu. L'histoire est le banc d'épreuve de la conscience. Réciproquement la société ne porte l'histoire en elle que pour l'offrir en sacrifice à la conscience de l'homme.

L'exemple des cycles astrologiques

On n'a pas à « croire » ou à « ne pas croire » à l'astrologie. On la pratique ou on ne la pratique pas, c'est tout, et si on la pratique, ce qui exige un apprentissage sérieux et aussi certains dons de synthèse sinon de voyance, on ne peut pas ne pas conclure que la « signalisation » des « événements » et des « tendances » de l'histoire par les positions astrales est *réelle,* et permet même une investigation d'une extrême finesse, même si l'interprétation de ces signaux ou de ces signes est frappée d'une part d'incertitude essentielle, dont il convient de connaître les raisons pour mieux en relativiser et réduire les effets.

Que l'astrologie soit un art bien plus qu'une science et que la plupart des astrologues « professionnels » et aussi le grand public y fassent la part bien trop belle aux « prédictions » a fortement contribué à son discrédit dans l'esprit des scientistes. Ceux-ci ont à la fois tort et raison. Raison en ce sens que les prévisions, en astrologie, ne remplissent fondamentalement pas les critères de la prédictibilité des sciences de la nature. Tort, et gravement, du fait qu'en soumettant l'astrologie à leurs seuls critères d'objectivité, ils la jugent d'après un fantôme créé par eux seuls. C'est un fait : les objections scientistes à l'astrologie relèvent *toutes* d'une méconnaissance de ses règles élémentaires, une méconnaissance qui devrait, au nom même de la prudence scientifique, inciter ces détracteurs à se taire ou plutôt à étudier l'astrologie avant d'en parler[7].

L'interprétation astrologique reste en effet affrontée à trois ordres d'obstacles exigeant pour être évalués, sinon surmontés, un minimum de gnose :

— le premier procède de la plurivalence des « aspects » astrologiques, car ceux-ci mettent en rapport des *symboles,* et chacun est ainsi susceptible d'interprétations diverses, parentes entre elles, certes, mais de différents niveaux. Par exemple, le même aspect peut signaler un grand voyage à l'étranger ou un important changement d'ordre intellectuel ou spirituel ;

— le deuxième tient au grand nombre des paramètres à considérer pour épuiser une situation astrale donnée, sans qu'on puisse même considérer que ce dénombrement soit, dans son principe, achevable. Les onze planètes connues forment déjà entre elles, deux à deux, *cinquante-cinq* aspects, mais il y a d'autres techniques à considérer que celles de leurs « transits », et il ne faut pas oublier non plus que toute vision globaliste, la seule valable, doit considérer bien d'autres rapports planétaires que ces relations bipolaires. La science expérimentale cherche à procéder, depuis Descartes, à des dénombrements « entiers », c'est-à-dire *finis,* et c'est la méconnaissance de tel ou tel paramètre tenu jusque-là pour insignifiant ou attribué à une erreur d'observation qui provoque, au cours des temps, le mouvement des lois. Ainsi Einstein corrige Newton. Mais ce qui, en physique expérimentale, reste en dernier ressort d'ordre quantitatif (en sorte que les lois anciennes restent valables *dans leur champ*) est, en astrologie, d'ordre *qualitatif.* Négliger un aspect apparemment mineur risque de ruiner de fond en comble l'interprétation. Aussi bien celle-ci ne saurait-elle se borner à l'analyse de tel ou tel aspect isolé, erreur dans laquelle tombent souvent les débutants et qui revient à démonter les rouages d'une montre pour connaître l'heure ;

— le troisième enfin ressortit à une autre diversité, celle des systèmes herméneutiques du symbolisme lui-même. Chaque psychanalyse, chaque religion, chaque caractérologie, chaque idéologie politique ou morale propose le sien, et l'astrologie risque d'être ici la victime inconsciente de présupposés philosophiques non élucidés.

Ces observations préliminaires étaient nécessaires pour faire comprendre que la théorie des « cycles astrologiques », même si elle est infiniment moins empirique dans ses *déterminations* temporelles que celles des cycles d'histoire précédemment considérés, conduit devant la gnose à des difficultés épistémologiques encore plus complexes. Il convient toutefois d'insister sur le caractère de haute précision chronologique de ces nouveaux cycles. Si l'on se borne à considérer les *couples* des onze planètes du système solaire, ils sont, comme ces derniers, au nombre de 55, mais les conjonctions astrales qui en marquent l'origine et la fin sont déterminées par l'*astronomie,* et les dates correspondantes sont donc connues avec une grande rigueur. Ils sont d'autre part à peu près exactement répétitifs. C'est ainsi que le cycle Neptune-Pluton dure 492 ans, le cycle Uranus-Neptune 172, et que le cycle Saturne-Uranus est alternativement de 46 et de 45 ans, etc. L'extrême difficulté de leur théorisation d'ensemble (leur étude, à laquelle restera attaché le nom des frères Barbault, commence à peine) oblige à les analyser encore séparément. Il n'en demeure pas moins qu'on obtient déjà par eux des résultats tout à fait remarquables sinon quant à la justesse de la prévision ponctuelle des événements, du moins quant à celle des tendances qui commandent l'enchaînement de ceux-ci. Bien entendu, les cycles formés par les seules planètes dites lentes (de Jupiter à Pluton) sont plus significatifs, quant à l'histoire collective, que les cycles où interviennent les planètes rapides, qui concernent plutôt la vie des individus. La durée des

rotations autour du Soleil augmentant avec la distance des planètes, le cycle bipolaire le plus long est celui du couple Pluton-Neptune. Nous nous intéresserons spécialement à ce cycle, qui est de tous le plus intégrant et dont la signification est donc la plus « synthétique », ce qui limite les risques de l'interprétation. Mais, à titre d'exemple, nous étudierons aussi le cycle Saturne-Neptune, dont la périodicité obéit à la succession régulière 35 ans, 37 ans, 35 ans, 37 ans, etc. Un système très astucieux de classification et de regroupement des cycles lents comme des cycles rapides a été proposé par l'informaticien Pierre Cormier dans son ouvrage *Après le temps des prophètes* (éd. Arcturus, Toulouse, 1980). Ce premier essai de synthèse aboutit, en coordonnées polaires, à la présentation sur ordinateur, pour un laps de temps donné, de courbes très parlantes dont on peut comparer le déroulement d'un siècle ou même d'un millénaire à l'autre. A partir de la conjonction de deux planètes, celles-ci s'écartent l'une de l'autre et le cycle passe, selon la valeur de cet écartement, par différentes passes significatives : 60° (sextile) ; 90° (carré ou quadrature) ; 120° (trigone) et 180° (opposition). Je n'étudierai pas ici comment on peut faire correspondre à ces différents passages les notions de conception de naissance, de baptême, de communion et de mort que j'ai précédemment proposées. Mais il est clair que le dernier sextile d'un signe marque le début de la période conceptionnelle du cycle suivant. L'étude de ces correspondances reste à entreprendre, et je ne doute pas qu'elle sera extrêmement fructueuse non seulement quant au rassemblement et au classement des faits d'un cycle déjà connu mais également, par homologie, à la prévision des *tendances* des cycles à venir. A titre d'hypothèse de recherche, je propose de considérer comme « période de naissance » celle qui sépare la première conjonction du premier sextile, comme période prébaptismale, celle qui va de la première quadrature au premier

trigone et comme période précommunielle celle qui va de l'opposition au second trigone.

C'est sous une conjonction de Neptune et de Pluton, au début du VI^e^ siècle avant notre ère, que débuta le cycle de notre actuelle humanité. Cette conjonction marqua en effet la naissance simultanée de tous les grands « fondateurs » : Pythagore, Zoroastre, le Bouddha, Confucius, Lao-Tseu en même temps que les initiés juifs captifs à Babylone voyaient se fixer au fond de leurs âmes mystiques les secrets de leur *gnose*, et que, simultanément, Thalès et Anaximandre fondaient, dans un parallélisme parfait, la science grecque. Initiés juifs, savants hellènes présocratiques inventant les grands anthropomorphismes logiques et métaphysiques, prophètes inconnus refusant de séparer la créature humaine d'un Créateur divin et rapportant à ce dernier toute éthique vitale. C'est d'ailleurs aussi au même moment que Rome devint réellement Rome, la ville aux sept collines, par la construction du Forum et du temple de Jupiter Capitolin[8]. La puissance s'organisait, comme il se doit, dans le même temps que la connaissance. Neptune, les eaux-mères de l'esprit immanent baignant toutes choses ; Pluton, le monde souterrain de compressions métamorphiques, où cet esprit vient façonner et animer les formes. Cette conjonction, qui se répète tous les cinq siècles, n'eût été, somme toute, que de simple refonte histolytique comme celles qui l'ont, à vues humaines, précédée ou suivie, si elle n'eût, en ce VI^e^ siècle avant notre ère, présenté un caractère qui symbolise, lui, les rénovations totales, inattendues, à la fois profondes et soudaines. Il ne s'agissait pas seulement de refonte, mais de révolution. En toute rigueur, l'exacte conjonction de Pluton, Neptune et Uranus ne peut se produire qu'à des intervalles de plusieurs millions d'années. En pratique, la considération des cycles astrologiques est forcée de jouer en pareil cas sur de simples rapprochements, qui ne sont exacts qu'à

quelques degrés près. Cette fourchette est nommée un *orbe*. Pour l'intercycle Pluton-Neptune-Uranus, si on admet par exemple un orbe de deux degrés, ce qui correspond à une vingtaine d'années d'écart par rapport à la date exacte de la conjonction précise de Neptune et de Pluton, la périodicité tombe aussitôt à environ 39 siècles et demi[9]. On peut dès lors considérer que le début du VI^e^ siècle avant notre ère a engagé notre humanité pour près de quarante siècles, dont quatorze restent donc encore à courir.

C'est dans ce cadre bien trop large à nos yeux et pourtant bien court pour toute métahistoire qu'il faut alors nous placer, en toute relativité, pour étudier les différents cycles Neptune-Pluton qu'il enferme. Après l'exceptionnelle rencontre du VI^e^ siècle, les deux conjonctions suivantes furent cependant déjà fort notables puisque la première, dans le dernier siècle avant notre ère, vit, montée par César, l'apogée de la puissance de Rome, alors que la seconde, en l'an 410 de notre ère, marqua sa chute lorsque la ville, cette année-là, fut prise par le chef wisigoth Alaric. Les deux conjonctions qui nous touchent le plus sont toutefois les deux dernières connues, celle qui se produisit tout au début du XV^e^ siècle, pour le début de la Renaissance, et surtout celle de 1891-1892, la dernière en date, à la fin de l'âge « classique », avec un complet renouvellement de toutes les sciences : découvertes presque simultanée de la radioactivité, de la relativité einsteinienne, de la physique quantique et de la topologie, axiomatisation des mathématiques, formalisation de ce que l'on appelait alors la « logistique », théorie des ensembles, etc., changement radical qui s'opéra simultanément dans les sciences dites humaines par la psychanalyse freudienne, dans la philosophie, par la phénoménologie de Husserl, dans l'art, par la musique atonale, et même dans la technologie, ce qui mériterait une étude

spéciale : je me contenterai de mentionner l'invention du cinéma par les frères Lumière, du moteur à explosion, de l'automobile à essence et de l'avion et aussi de celle d'un nouveau matériau de construction, le béton armé. Ce fut assurément le début d'une ère nouvelle. Nous vivons actuellement *sous* le premier *sextile de ce même cycle,* qui est exceptionnellement long, car, commencé au milieu du XX^e^ siècle il ne s'achèvera qu'avec ce dernier[10]. Dès son début, ce sextile a vu se manifester, de la façon la plus spectaculaire, les premières réalisations résultant des découvertes précédentes : énergie nucléaire, cybernétique, informatique, mass media, considérable essor des transports aériens, début de la conquête de l'espace, etc. C'est aussi le début de l'ère des antibiotiques[11]. L'homologie avec le cycle de la Renaissance est frappante. On notera par exemple que l'extension des mass media et de l'audiovisuel présente, à l'intensité près, tous les caractères de la découverte de l'imprimerie, et que la conquête spatiale est en quelque sorte « annoncée » par les grandes navigations transocéaniques. La prochaine conjonction Pluton-Neptune aura lieu dans la deuxième moitié du XXIV^e^ siècle. Tout laisse donc à penser que les grandes directions de la recherche fondamentale sont désormais fixées pour les autres prochains siècles, ce qui ne signifie pas que la physique des particules ne permettra pas, par exemple, avant même la fin du sextile en cours, la mise au point de nouvelles formes d'énergie permettant de vaincre à moindres frais le champ gravitationnel et de modifier de fond en comble la technologie de la conquête de l'espace. A cet égard, les travaux entrepris, à partir de l'astrologie, par le polytechnicien Daniel Verney pour mettre en évidence et utiliser le lien qui existe entre le monde psychique et le champ gravitationnel peuvent donner lieu à des expériences d'une extraordinaire portée par exemple dans des domaines comme ceux de la parapsycho-

logie ou des phénomènes fluctuants qui ont échappé jusqu'ici à toute théorisation.

Plus les cycles considérés sont courts, plus ils subissent les interférences des cycles encore plus courts qu'ils se trouvent recouvrir partiellement ou même enfermer, ce qui rend toute « prédiction » aléatoire et explique que la théorie des cycles astrologiques, encore balbutiante, soit obligée de rester, quant à sa valeur prédictive, sur une prudente réserve [12]. Il n'en demeure pas moins qu'on peut (André Barbault et bien d'autres avec lui l'ont montré) attribuer à tel ou tel cycle court une signification d'ensemble, c'est-à-dire l'assigner par exemple à tel ou tel champ géopolitique, quitte à voir celui-ci se modifier, en ampleur comme en intensité, par intégrations successives, d'un cycle à l'autre. Je me bornerai à donner ici l'exemple du cycle Saturne-Neptune dont la périodicité est alternativement de 35 et 37 ans, cet écart étant d'ailleurs de faible importance qualitative, car une conjonction ainsi datée ne coïncide pas forcément avec le *déclenchement* du « fait » à quelques jours près et cela justement à cause du jeu des planètes rapides. Entre autres possibilités, on rattache généralement au cycle Saturne-Neptune le destin du communisme russe. Et, c'est un fait, depuis plus de cent ans, les diverses étapes de ce communisme coïncident avec son déroulement. On peut constater notamment qu'une première période — un cycle exact — occupe l'intervalle compris entre la publication du *Manifeste communiste* de Marx et Engels, en 1848, et la fondation, en 1883, à Genève, par l'émigré Plekhanov du premier mouvement marxiste russe, le groupe de l'Émancipation du Travail, cette dernière date devenant ainsi celle de la *conception* du communisme russe. La naissance de celui-ci a lieu à la fin du cycle suivant, en 1917, lors de la révolution bolchevique (la conjonction Saturne-Neptune se produit exactement au début du mois d'août 1917). Le

troisième cycle, qui va de cette révolution à la mort de Staline en 1953, est clairement prébaptismal. Il est presque entièrement couvert par les luttes que l'URSS doit soutenir tant à l'extérieur (guerre contre les Russes blancs) qu'à l'intérieur (conflit entre Staline et Trotski) pour conquérir son indépendance et maintenir son unité, c'est-à-dire arriver à son *baptême*. Trotski, qui estime le bolchevisme russe inviable s'il reste isolé, veut « exporter » la Révolution russe, Staline veut au contraire la renforcer au-dedans d'elle-même. La guerre de 1941-1945 contre l'invasion allemande est l'épisode le plus marquant de cette conquête de soi. Mais le baptême de la Russie n'est en vue qu'au moment des accords de Yalta, en février 1945, qui laissent cependant en suspens le tracé de la nouvelle frontière avec la Pologne. Il ne sera effectif qu'à la mort de Staline (mars 1953) et surtout à l'arrestation de Beria (juin 1953) qui met fin à des disputes qui pouvaient encore se révéler irréductibles dans la lutte pour le pouvoir intérieur[13]. La conjonction de Saturne et Neptune est cette fois exacte trois fois, à la fin de novembre 1952, à la mi-mai 1953 et à la fin de juillet 1953[14]. Dès ce moment s'affirme une période d'expansion communielle non seulement dans les pays de l'Est de l'Europe devenus communistes mais aussi dans l'ensemble des anciennes possessions coloniales des nations européennes et le tiers monde. En fait, cette « communion » fut déjà « conçue » par le trotskisme lors de la guerre de Pologne (1918-1921) lorsque le maréchal Toukhatchevski, se préparant à envahir l'Allemagne pour y déclencher la révolution bolchevique, lançait son célèbre ordre du jour du 2 juillet 1920 : « La route de l'incendie mondial passe sur le cadavre de la Pologne. » Le traité de Riga fit avorter en mars 1921 cette première tentative. Il ne faut pas confondre, ici, la genèse de la Russie proprement dite et celle du communisme russe. La période baptismale de la Russie tsariste est contemporaine

de celle de l'Amérique du Nord et fut terminée à la fin des guerres napoléoniennes comme le baptême de l'Amérique l'avait été en 1823 lors de la déclaration de Monroe. Et, durant la guerre de 1914, la Russie de Nicolas II, comme l'Amérique de Wilson, était déjà entrée en période précommunielle. C'est seulement avec le néo-patriotisme slave de Staline que les deux genèses s'accordent. Tout en se proclamant au service de la « révolution mondiale », le marxisme russe se met avant tout au service de la Russie de toujours. La Sainte Russie a seulement changé de Dieu. Reste que l'actuel cycle Saturne-Neptune approche de sa fin : celle-ci aura lieu en 1989, date que toutes les précédentes fins de cycle font tenir d'avance pour capitale. Une question se pose : dans quelle mesure s'agira-t-il encore du destin du communisme russe et non, cette fois, du communisme mondial ? La progression de l'ampleur et de l'intensité liée au mouvement de l'histoire fait pencher pour la seconde hypothèse, et cela d'autant plus que le communisme russe étant devenu l'une des deux forces dominantes du monde, tout ce qui peut lui arriver est désormais de portée planétaire. Nous avons là une illustration du fait qu'en matière d'astrologie, il n'existe pas de *code* fixe d'interprétation. D'ailleurs, la période 1988-1991 est marquée de façon tout à fait exceptionnelle par la venue à terme d'autres cycles courts. Cet ensemble de conjonctions illustrera ce « brouillage » des événements dont il est si difficile de séparer les facteurs par les moyens de l'historiographie traditionnelle. Brouillage qui met en question la notion même de « facteur » ou de « cause ». Peut-être l'astrologie aura-t-elle ainsi l'occasion, dans ces années proches, d'apporter la preuve de la valeur de ses analyses, mais il ne faut pas se dissimuler que cette mise en question de la causalité est, ici comme ailleurs, un obstacle majeur à la prise en

considération de l'astrologie par la pensée « officielle » telle qu'elle règne encore dans l'ensemble de l'Université.

Le mythe de l'Éternel retour

Personne ne saura jamais par quelle genèse, quelle alchimie intimes l'idée du Retour éternel « explosa » dans le cerveau de Nietzsche un jour du mois d'août 1881 alors qu'il longeait le lac de Silvaplana, vision fulgurante qu'il consigna aussitôt sur un feuillet aujourd'hui perdu « écrit à 6 000 pieds au-dessus des hommes et du temps présent ». Des réminiscences littéraires et philosophiques, ces notions accordées aux thèses scientistes de l'époque se sont-elles soudain rencontrées pour actualiser en lui une pensée vieille comme le monde mais qui jamais n'avait été reçue? *(N.D.L.E. : Raymond Abellio a laissé ce développement inachevé.)*

NOTES

1. E. Husserl, *Méditations cartésiennes,* éd. Armand Colin, trad. Peiffer-Lévinas, Paris, 1931, pp. 74-115.

2. Je corrige ici certaines indications contenues dans la *SA,* sur la période baptismale de l'Amérique.

3. Cette simultanéité a été démontrée ailleurs. Cf. *SA* (*op. cit.,* pp. 263-291) et aussi *Assomption de l'Europe* (éd. Flammarion, Paris, 1954, rééd. de 1978, pp. 121-206), où l'on trouvera des développements plus étudiés, d'une part, vers l'intégration de la Russie au nouveau champ U.S.A.-Europe, Russie dont l'Europe occupa toujours le pôle des homologies inverses et de l'intensification et, d'autre part, sur l'occidentalisation de tout l'hémisphère Nord, y compris la Chine, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

4. Voir ci-après, pp. 274-599.

5. *Sol Invictus,* édité par Jean-Jacques Pauvert chez Ramsay, Paris, 1980, pp. 157-186.

6. Voir ci-après, pp. 267-599.

7. Bien que contraire à toute déontologie scientifique, cette attitude n'est pas nouvelle. Newton, qui fut un bon astrologue, la reprochait déjà à son collègue, l'astronome Halley : « J'ai étudié ces choses, pas vous. »

8. La fondation légendaire de Rome par Romulus en l'an 753 avant notre ère correspond plutôt à sa « conception ».

9. Le calcul est facile. En considérant en effet le plus petit commun multiple approximatif des trois cycles, on trouve un peu plus de 8 cycles Neptune-Pluton ($492 \times 8 = 3\,936$ ans), un peu moins de 23 cycles Uranus-Neptune ($172 \times 23 = 3\,956$ ans) et un peu moins de 31 cycles Uranus-Pluton qui sont alternativement de 116 et 141 ans ($116 \times 16 + 141 \times 15 = 3\,971$ ans).

10. On considère comme effectifs, en astrologie, des aspects exacts à quelques degrés près. En ce moment (août 1986), l'orbe du sextile Neptune-Pluton est légèrement supérieur à 1° et il atteindra 4° à la fin de 1986 pour revenir à moins 1° en mai 1988. La loi de ces fluctuations est naturellement fort complexe mais devrait permettre, s'il en était besoin, d'affiner encore ces analyses.

11. En matière de sciences physiques et biologiques on n'a pas manqué de noter que la « quantité » des découvertes effectuées durant les premières décennies de ce sextile dépassait celle de l'ensemble de tous les siècles précédents. (En revanche, cette même constatation ne vaut pas pour les mathématiques.) Ces découvertes concernent par exemple la physique des particules, le code génétique, les nouveaux matériaux.

12. A cet égard, la conjonction Uranus-Pluton (à l'opposition de Saturne) qui s'est produite en 1965-1966, en plein cœur du sextile Neptune-Pluton, a été fort mal interprétée par les astrologues, car ils n'ont pas su en composer les « effets » avec ceux du sextile.

13. Beria fut jugé en secret et son exécution ne fut connue qu'en décembre 1953.

14. Entre ces deux dates extrêmes, l'orbe maximal dépasse légèrement 3 degrés.

CHAPITRE VI

Gnose et éthique

LA LOI AU-DESSUS DES LOIS

> On appelle éthique cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui.
>
> Emmanuel Levinas
> *(Totalité et Infini)*

Nous vivons en un temps d'imposture et d'extrémisme. D'imposture d'abord par le mensonge des intérêts occultes, qui dénature toute information, et par la corruption, parvenue à son zénith, qui l'accompagne et se couvre des prestiges de l'intelligence. D'extrémisme ensuite par l'emploi concerté, fanatique et froid, d'un terrorisme qui a décidé d'effacer toute limite aux horreurs de la guerre. Rien là pourtant qui puisse poser des problèmes nouveaux à la conscience morale. Depuis longtemps tombés du ciel des bonnes intentions, les grands mots de liberté, de libération, de paix, de fraternité, de droit, de démocratie, encombrent les tribunes publiques de leurs effets de ruse, de simulacre ou de frime. Si elle ne contenait pas quelque tranquille ironie, la phrase qu'Emmanuel Levinas place à la première ligne de son grand ouvrage sur l'éthique : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale [1] », paraîtrait entachée d'une grande naïveté. C'est que depuis Nietzsche et ses imprécations sur la décadence, personne ne peut plus *croire* à la

morale et à sa claire distribution du bien et du mal. Nous savons désormais qu'il n'existe pas et n'existera jamais de société idéale et de pouvoir innocent. Sous toutes les formes de l'idéalisme, dont le christianisme de masse, le socialisme, la démocratie ne sont que des produits dérivés, Nietzsche a suffisamment décelé le rôle capital du ressentiment qui pousse les faibles à s'encourager, contre les forts, d'espoirs chimériques et de revanches haineuses. La morale n'est plus qu'un déni inventé par le troupeau des esclaves pour se donner la consolation de culpabiliser les maîtres, un refuge dans le rêve, une lâcheté devant le réel. Renchérissant sur cette démission de l'instinct de vie, le christianisme ne se contente pas de mettre le renoncement, la pitié, la honte, la résignation, l'humilité au premier rang des vertus, il invente aussi le *péché* pour culpabiliser à leur tour les faibles eux-mêmes, refouler et retourner contre eux ce besoin d'expansion, d'épanouissement, de révolte, de cruauté que toute vie porte en elle si elle est digne du nom de vie. Ces dénonciations nietzschéennes ont été fécondes. Elles ont fait chavirer de longs siècles de complaisance et de conscience molles. Et le christianisme occidental, qui n'a cessé depuis vingt siècles d'exalter le Christ souffrant, est moins que tout autre autorisé à parler aujourd'hui de l'aspect prométhéen du christianisme des forts qui, dans sa signification métaphysique profonde, passe outre à toute morale de soumission et suscite au contraire la révolte du Fils contre le Père, signifiant ainsi, en tout homme, l'avènement du Fils triomphant, et, avec lui, l'effacement transcendantal de la notion même de péché. Nietzsche n'est pas allé jusque-là. Il n'a pas mis de l'ordre dans ses ruines. Il a ignoré le transcendantal, ou bien l'a confondu avec quelque utopie de l'arrière-monde. Quand il substitue au *Tu dois* des religions dogmatiques le *Il le faut* de l'éthique des maîtres, il ne pose en fait que des questions sans réponse. Que *faut-il*? Devenir

« dur », laisser libre jeu à la « volonté de puissance » ? Au sein d'une subjectivité dont aucun discours ne peut donner la clé, la liberté des maîtres n'attend sa justification que de soi. Dieu est mort, mais le surhomme nietzschéen est l'avatar de Dieu. En produisant le nazisme, sorte d'affreuse diversion qui permit un moment au capitalisme et au bolchevisme de se faire absoudre, l'ère des masses a vulgarisé aussi cette éthique. Il ne nous parvient plus aujourd'hui qu'un écho lointain d'un temps où, par-delà celle de la morale, bien d'autres illusions étaient encore possibles, entretenues de haut par celle de la science et celle de la raison. L'éthique des maîtres s'éloigne. Le christianisme de masse, qui lui survit, cherche à tâtons sa métaphysique perdue mais est, par essence, incapable de la retrouver. Pourra-t-on encore appeler chrétiens ceux qui la redécouvrent, petite minorité invisible, patiente et tenace, de ceux qui, au fond d'eux-mêmes, engendrent à nouveau le Fils de Dieu ? Le nouveau siècle le dira peut-être. Faute de mieux, oubliant sa désuétude présente, certains pays neufs voudraient au contraire tirer la morale chrétienne vingt siècles en arrière et en faire comme jadis, par réaction, le ferment d'une prise de conscience des esclaves eux-mêmes en peignant aux couleurs cette fois évangéliques le vieux mythe des révolutions. Mais qui peut croire encore à quelque transition *sociale* paisible ? Comment les exhortations plaintives que Rome continue d'émettre par la voix de ses pontifes seraient-elles, en ces temps de violence, suivies de quelque effet ? Combien de « croyants », si sincères soient-ils, en font-ils même vraiment une *raison* de vivre ? Pour combien de chrétiens *militants*, enfin, le christianisme de masse pourrait-il durer autrement qu'en trahissant son essence, c'est-à-dire sans promettre, comme la politique, un bonheur mondain pétri d'utopie ?

Pour sauver la morale chrétienne, la célèbre affirmation

de Kant : « J'ai dû abolir le savoir pour faire une place à la foi », contenait déjà un renoncement à la raison au profit du sentiment, dont les obscurités, les impuretés sont patentes. Mais une morale prétendue « naturelle », c'est-à-dire allant de soi, sans autre élément qu'elle-même, ne saurait sans contradiction dépendre, dans ses décisions, d'intérêts qui lui sont étrangers, la crainte de l'enfer, l'espoir du paradis. Personne n'ose plus déclarer aujourd'hui que le pari de Pascal est *moral*. Cette prise en compte, par la morale pratique, de conceptions métaphysiques étranges qui posent l' « éternité » comme une durée sans fin, force trop le sens des mots pour ne pas résulter d'une confusion mentale. Et, ici, sans souligner à nouveau l'absurdité de toute recherche de fondement, reste que ceux qui s'y emploient sont bien obligés d'avouer que la notion de *devoir* en est, malgré leurs efforts, absolument dépourvue. En d'autres termes, et même si les notions de « raison » et de « rationalité » sont par elles-mêmes de caractère profondément éthique, cela signifie qu'il n'existe pas de rationalisme moral en tant que réponse à quelque problème de justification que ce soit[2]. S'il a pu paraître, jadis, contenir un semblant de vérité, l'axiome kantien : « La raison est par elle-même pratique », est aujourd'hui démenti par la vie de tous les jours, la vie réelle, pas la vie prêchée. Comme toute objectivité, celle des critères moraux est un leurre. Sans aller jusqu'à dire qu'un être n'est bon que parce qu'il a de mauvais nerfs, ou compatissant parce qu'il s'apitoie sur lui-même, sans affirmer non plus que ce qu'on nomme un bienfait a toujours, par quelque endroit, des effets nocifs, il faut bien admettre que tout précepte catalogué comme tel est ambigu. Dès lors, qu'on le veuille ou non, cette vacance des règles générales fait qu'on en revient toujours, avec Nietzsche, au tribunal de la seule antériorité, ce qui explique d'ailleurs que tant d'interprétations contradictoires accompagnent cette

œuvre : le privilège législatif accordé par lui à ceux qu'il appelle les maîtres paraîtra toujours énigmatique et excitant à des commentateurs professoraux qui ne sont pas forcément des surhommes mais aiment cultiver, comme tout un chacun, leurs fantasmes. Pourtant, dans cet autre désordre, ne pourrait-on faire entendre d'autres voix? Lorsque Maître Eckhart prononce sa célèbre maxime : « Ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, c'est nous qui sanctifions nos actes », il accorde lui aussi à l'homme intérieur le bénéfice d'un auto-témoignage dont le prix, payé d'avance, il est vrai, est la sainteté. De même Spinoza lorsqu'il écrit dans son *Ethique* : « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même. » Mais qu'est-ce que la sainteté? Qu'est-ce que la béatitude? Peut-on leur donner des visées moins arbitraires qu'à la « volonté de puissance »? Les phrases de Maître Eckhart et de Spinoza sont intéressantes à plus d'un titre. Au lieu du mot sainteté, lié à son état de dominicain, Maître Eckhart eût aussi bien pu employer, au temps des stoïciens, le mot sagesse. De même Spinoza, au lieu de béatitude. Le balancement de la phrase eût été le même. Mais la sagesse est-elle plus aisément définissable, en tant que norme? Un autre mot important chez Maître Eckhart est le mot *actes,* au pluriel, qui semble exclure le non-agir, la contemplation, mais l'absence d'acte, parce qu'elle peut être aussi une conduite active de *refus,* a besoin de la même justification, intime ou non, que tout acte lui-même. Dira-t-on que, par cet emploi, on établit une distinction subtile entre la *morale,* qui se préoccupe de l'action et demande : « Que faire? » et l'*éthique* proprement dite, qui va au-delà et s'interroge : « Comment vivre? » Nous verrons bientôt que la vraie distinction ne s'établit pas entre la morale au singulier et l'éthique, mais entre l'éthique et *les* morales, au pluriel. Quoi qu'il en soit, pour le sens commun, le non-agir, la contemplation sont plutôt en rapport avec

l'unité de l'être, l'action l'est, *en plus,* avec la multiplicité du monde. On constatera donc que la formule de Maître Eckhart englobe tout ce qui doit l'être. On la dira aussi, par excellence, *occidentale.* En effet, s'il y eut toujours, en Occident, des contemplatifs et des Sages par essence inactifs, *oratores,* non *bellatores,* cette partie du monde fut toujours considérée, par opposition à l'Est, comme la frange biologiquement dynamique de la civilisation, et le christianisme romain ne cessa de lier son sort, dans l'histoire, à l'expansivité guerrière des puissances d'Europe, son prosélytisme fut toujours conquérant et même agressif et persécuteur, ce qui en dit déjà long sur la relativité de sa morale. En termes heideggériens, on pourrait ainsi définir l'Occident comme le lieu d'un dévoilement *actif* de l'Ouvert au regard duquel la contemplation « pure » n'est jamais qu'un état idéal sans cesse reporté à l'infini. Cependant, quelle que soit la portée de cette constatation qui ne fait, semble-t-il, que rendre encore plus pressant, aux yeux des philosophes, le problème de la justification, car toute action déborde de la personne qui agit et introduit à une passion d'autrui, comment se contenter d'une référence à la sainteté, à la béatitude ou à la sagesse ? Employer ces mots, c'est à la fois tout dire et ne rien dire. En eux-mêmes, ils ne sont pas normatifs. Les formules de Spinoza et de Maître Eckhart reviennent à constater que dans ces états indéfinissables, tous les actes sont équivalents. La question est alors : la morale, l'éthique sont-elles *dicibles* ? Ici nous retrouvons Wittgenstein.

Corrélation de l'esthétique et de l'éthique

On connaît la position du philosophe viennois : tout discours sur l'éthique est nécessairement du verbiage. « Son

ambition dans *le Tractatus* n'est pas descriptive, écrit J. Bouveresse [*op. cit.*, pp. 10 sq.] mais purement topique : il s'agit uniquement d'assigner une fois pour toutes à l'éthique son lieu sans chercher le moins du monde à y pénétrer [...]. La distinction entre ce qui peut être dit et ce qui peut seulement être montré ne laisse subsister aucun espace intermédiaire. » La proposition 652 du *Tractatus* dit d'ailleurs expressément : « Il y a en tout état de cause de l'inexprimable. Cela se *montre,* c'est l'élément mystique. » Nous retrouvons le caractère *monstratif* (par opposition à *démonstratif*) des opérations du Moi husserlien. Mais, pour Wittgenstein, « une question qui ne peut être réellement posée n'est pas une question d'un type tout à fait particulier, ce n'est pas du tout une question ». On se tromperait pourtant en voyant là une marque de scepticisme ou d'agnosticisme. « En expulsant une fois pour toutes l'éthique de l'univers du dicible, il entendait avant tout la mettre définitivement hors d'atteinte, lui procurer le refuge le plus sûr qui soit contre toute espèce de doute, de discussion et de controverse. » Il ne faut donc pas s'y tromper. Si, en matière de « problèmes vitaux » *(Lebensproblem),* Wittgenstein n'a pas d'opinion *philosophique,* ce sont les *limites du langage* qu'il faut mettre en cause et non Wittgenstein lui-même : « Il était en réalité le contraire d'un homme sans opinions[3]. »

Je n'ai pas à m'appesantir ici sur cette antonymie du « dicible » et du « montrable », mais seulement à noter que le philosophe viennois étend à l'esthétique ce caractère d'inexprimabilité qu'a l'éthique. Cette parenté saute aux yeux : les exhortations moralisantes donnent la même impression d'inconsistance que les bavardages « célébratifs » des critiques d'art. La conséquence, quant à l'attitude à tenir, doit alors se résumer, en un certain sens, et sans que l'existence du problème éthique et du problème esthétique soit ici le moins du monde niée, en une triple interdic-

tion : ne pas *prêcher,* ne pas *juger,* ne pas *fonder* (Bouveresse, *op. cit.*, p. 76). La question que je voudrais poser est toute différente : cette inexprimabilité commune rend compte d'un fait patent, mais *négatif,* elle laisse les deux domaines de l'esthétique et de l'éthique indépendants l'un de l'autre et s'ignorant l'un l'autre. Ne peut-on au contraire l'imputer à la double limitation qui naîtrait de leur connexion profonde ? De même qu'en physique quantique, la vitesse et la position de la particule ne sont pas simultanément observables, ce dont rend compte une relation d'incertitude, de même l'éthique et l'esthétique ne se trouvent-elles pas corrélées de telle sorte que ce que l'on peut *dire* de l'une ne se trouve voilé par l'ombre indécelable portée par l'autre ? En d'autres termes, éthique et esthétique ne forment-elles pas un couple d'oppositions qui, en les articulant l'une sur l'autre, interdit qu'on puisse les *définir* séparément, tout en permettant en revanche de délimiter leurs *lieux* respectifs, c'est-à-dire d'ajouter quand même à leur monstration banale quelque convaincante, à la fois évocante et surtout innocente, clarté ?

J'ai déjà rapproché la triade platonicienne : le *beau,* le *vrai* et le *bien,* de l'*esthétique,* de l'*éthique* et du *religieux,* et cela terme pour terme, l'esthétique correspondant au beau et l'éthique au vrai. Mieux que par le vrai, on pourrait objecter que l'éthique est caractérisée par le *juste,* mais la notion de *justice* (attachée à celle de *droit*) est insuffisante, en ce sens que si la balance de la justice doit être « juste », elle doit en outre ne pas se servir de *faux* poids, le faux étant bien le contraire du vrai. On pourrait aussi vouloir faire correspondre l'éthique au *bien,* mais il va bientôt apparaître que ce sont la *beauté* et la *vérité* qui sont engagées ensemble dans la relativité et forment couple, tandis que le Bien, adjectif-substantif, ne peut pas, au contraire de vrai et de beau, être entièrement substantivé.

Dans mon ouvrage sur la structure absolue (pp. 354-359), j'ai dégagé d'autres homologies, et le couple vérité-beauté est alors mis en rapport avec le couple *esprit-matière*, ces deux dernières notions ne pouvant, ici encore, être posées indépendamment l'une de l'autre, ou encore le couple *Lucifer-Satan*, car ce n'est que par une dégradation moralisante de la métaphysique traditionnelle que le dia-bolisme, contrairement à son étymologie, a été enfermé dans une entité unique, non relativisée [4].

La quaternité équatoriale où ces couples sont pris se définit alors de la façon suivante :

— la force luciférienne crée une vocation dynamique de participation spirituelle et une vocation statique de non-participation matérielle,

— la force satanique crée une vocation dynamique de participation matérielle et une vocation statique de non-participation spirituelle.

Lucifer et Satan contiennent donc chacun, sous un de leurs aspects, un facteur de *refus*. Dans le langage chrétien de Maître Eckhart, chacun d'eux est, à sa façon, porteur du Non « qui brûle dans l'enfer [5] ». Seul le Christ crée une vocation dynamique de participation globale. Son unicité exclut tout refus. Il se tient sur l'axe vertical de la sphère. Si l'on voulait rapporter le supérieur à l'inférieur on dirait que sa plénitude résulte du double refus de ces refus. Il est à la fois incarnation absolue dans la matière et assomption absolue dans l'esprit.

L'éthique et l'esthétique, dans leur relativité, naissent de la perpétuelle incomplétude de Lucifer et de Satan. La transcendance qui, dans les rotations équatoriales, sépare Lucifer actif et Satan passif est génératrice de la souffrance de la chair appelant vers l'esprit. La transcendance qui sépare de même Satan actif de Lucifer passif est génératrice de la souffrance de l'esprit appelant vers la chair. D'où une

double souffrance, chacune des deux étant perpétuellement présente à l'autre et lui étant irréductible. Mais, à chacune des deux, l'autre, étant d'un autre ordre, apparaît comme un appel, un au-delà qui, lui, est intensité manquante. D'où le caractère ambigu de la souffrance qui jouit par l'*autre* souffrance. La souffrance de Lucifer passif est entretenue par Lucifer actif, de même celle de Satan passif par Satan actif. Lucifer actif entretient la souffrance de Lucifer passif en se « refusant » à Satan passif, Satan actif entretient la souffrance de Satan passif en se « refusant » à Lucifer passif. C'est ainsi que dans sa perpétuelle tension vers la vérité qui est la vocation de l'esprit « pur », Lucifer actif entretient en Lucifer passif l'appétit insatiable de la beauté, que seul pourrait calmer Satan actif, parce que la beauté est la vocation de la matière (ou de la chair). Et, corrélativement, dans sa perpétuelle tension vers la beauté, qui est la vocation de la matière (ou de la chair), Satan actif exaspère en Satan passif l'appétit insatiable de la vérité, que seul pourrait calmer Lucifer actif, parce que la vérité est la vocation de l'esprit. Le champ de la vérité est celui de la vision de l'acte, qui fait l'objet de l'éthique, celui de la beauté est celui de l'accomplissement de l'acte, qui fait l'objet de l'esthétique ou plutôt qui *est* l'art. Mais ces deux champs, au lieu d'être conquis directement par Lucifer et par Satan selon leurs vocations respectives propres, font l'objet, du fait de l'inversion des puissances dont nous venons de parler, d'un débat perpétuellement ambigu entre Lucifer et Satan associés pour transformer la jouissance en souffrance et la souffrance en jouissance. Aussi, bien que la jouissance de l'esprit soit dans l'approche de la vérité et celle de la chair dans l'approche de la beauté, les joies de la vérité servent en réalité de compensation et de consolation toujours insuffisantes aux blessures de la beauté, et les joies de la beauté servent de compensation et de consolation tou-

jours insuffisantes aux blessures de la vérité. Aussi bien toute œuvre humaine est-elle *toujours* insatisfaisante. La vérité, et par exemple la rigueur, n'y est obtenue qu'au détriment de la beauté, et par exemple de l'élégance. L'élégance du style est en littérature un attribut qui contredit *a priori,* dans sa reherche, à l'exigence concomitante de sa rigueur. Paul Valéry l'avait reconnu : dans sa recherche des formules « frappantes », il devait parfois sacrifier le sens. D'où que la présentation aphoristique, dans sa concision voulue, soit si étrangère ou en tout cas si rebelle à l'obtention de la précision. L'ancienne dissociation du fond et de la forme est aujourd'hui généralement rejetée par les esthéticiens, mais c'est parce que l'esthétique, devenue à dominante homosexuelle, privilégie les facilités de la forme parce qu'elle est rebutée par les difficultés de fond. D'où que le roman moderne, en tant que genre dit « esthétique », fasse si mauvais ménage avec la philosophie, dans la mesure où celle-ci refuse le flou de certaines « images », ce qui a répandu, dans la critique littéraire, cette étrange conception que le bon romancier doit surtout éviter de s'intéresser aux « idées » et même accepter comme une bénédiction sa spontanéité primaire et sa naturelle « naïveté ». D'où encore que l'esthétique homosexuelle, qui invertit comme toujours certains pôles et bloque ainsi la rotation du couple Lucifer-Satan, soit condamnée à singer ou à mimer la souffrance de la vérité au lieu de la vivre, et en soit venue à s'inventer, pour se donner l'illusion ou l'apparence de la double jouissance, la bizarre notion de *trangression* : n'étant plus obtenue comme compensation ou consolation de la souffrance de la vérité, la joie de la beauté s'est multipliée par la *violation* imaginaire des règles ou des limitations que la beauté (ou la chair) s'impose à elle-même par on ne sait quel arbitraire décret. En procède l'invention artificielle de ce que l'on appelle alors des « perversions ». En découle

également le détournement de la notion chrétienne de péché : on transforme le statut métaphysique de la nécessaire coupure Lucifer-Satan en conséquence morale d'une « chute », le péché qui est l'*état* général de la manifestation ne désignant plus dès lors que tel ou tel *acte* particulier. Ici encore, comme en « littérature », on confond expérience singulière et expérience extrême. L'extrême tend à l'aboutissement germinatif « normal », le singulier *est* le non-aboutissement sodomique de l' « anormal », qui ne peut d'ailleurs être défini, en dehors de tout jugement péjoratif, que par ce non-aboutissement. Toute l'œuvre d'auteurs comme Mauriac ou Bataille est marquée de ces sceaux. Mais, dans un ordre d'idées encore plus général, c'est tout l'ordre *moral* chrétien d'Occident qui en est marqué aussi.

La corrélation et le conflit de l'esthétique et de l'éthique sont ainsi le champ de la vision naïve et inauthentique, celui qui lui fournit ses alibis les plus subtils. Leur dialectique ne peut être résolue que par le pouvoir-être christique. C'est que le Christ est en effet non-consolation et non-compensation. Il ne cherche pas la vérité par dépit de la beauté ou inversement la beauté par dépit de la vérité, il veut la vérité et la beauté ensemble, et non l'illusion d'un échange d'illusions. Tentative humainement utopique et dont le succès ne peut être que rejeté dans l'apparente improductivité de l'illumination, comme la perception sans formes ou l'art sans art du bouddhisme Zen. Transcendant ensemble les deux champs de l'éthique et de l'esthétique, la résolution christique ne peut être, au sens étymologique du mot, que religieuse. Dans la triade de Platon, c'est ainsi le Bien qui est intégrateur du beau et du vrai. Aussi bien ne peut-il être, comme je l'ai déjà signalé, substantivé : cet adjectif substantif est rebelle à toute insertion dans une essence qui lui serait supérieure. « Au-delà » du beau, il y a la beauté ; au-delà du vrai, la vérité qui sont des substantifs « purs ». Au

contraire, le Bien n'appelle aucun substantif hors de lui et cela parce qu'il est la substance une et totale. Ainsi, la religion qui est le domaine de l'*auto-diffusivité* du Bien doit-elle être considérée comme l'intégration de l'esthétique et de l'éthique qui sont seulement les domaines de la *communicabilité* du Beau et du Vrai. Néanmoins, pour l'homme, le religieux ne peut être à jamais qu'une solution des confins. En définitive, c'est cette corrélation de l'éthique et de l'esthétique qui rend compte qu'il ne puisse y avoir d'éthique ou d'esthétique absolues. On ne saurait trouver des règles absolues pour la vérité, ni fixer des canons absolus pour l'art. Dans ces deux domaines, tout précepte ne peut être que de compensation. Sa relativité même se marque par ce qu'il doit compenser.

En tant que fils de l'Homme, le Christ assume les deux souffrances. En exigeant toujours plus de vérité et toujours plus de beauté, le pouvoir-être confirme chacune des deux souffrances à l'autre et les exalte l'une par l'autre. Mais tandis que la consolation est à la racine du plaisir, la non-consolation est l'essence de la joie. Mais si le plaisir naît et dure dans le temps, la nécessité même de sa répétition le rend ambigu. Au contraire, la joie ne peut être connue que dans l'instant même où elle s'abîme. Elle dissout le temps mais elle abolit aussi les ambiguïtés.

L'éthique et l'esthétique essaient ainsi, ensemble, d'échapper à l'histoire et aucune des deux ne peut prétendre y parvenir hors de la présence et du secours de l'autre. L'histoire se préoccupe moins de vérité que d'utilité : elle dégrade l'éthique dans des morales variables selon les temps et les lieux. De même elle dégrade l'esthétique dans des formalismes[6] également variables selon les temps et les lieux. C'est la différence que nous avons établie entre la montée de Lucifer et celle du Christ qui marque la distinction entre les formalismes et l'esthétique. L'art et la beauté

ne sont en effet vécus par le couple Lucifer-Satan qu'en mode inauthentique : la communion devient alors fascination. Les formalismes sont d'essence satanique active : ils s'emprisonnent dans la matière et en expulsent l'esprit. De même, c'est la différence fondamentale entre la descente de Satan et celle du Christ qui marque la distinction entre les morales et l'éthique. Les actes ne sont en effet vécus par le couple Lucifer-Satan qu'en mode inauthentique : l'adhésion devient alors soumission. Les morales sont d'essence luciférienne active : elles sublimisent l'esprit et méprisent la matière[7]. Au contraire, dans le Christ, la beauté et la vérité sont vécues ensemble dans l'assomption de la matière et sa transfiguration par l'esprit.

NOTES

1. E. Levinas, *Totalité et Infini,* éd. Martinus Nijhoff, 4e éd., La Haye, 1984, Introduction, page IX.

2. Cf. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison,* éd. de Minuit, Paris, 1973, p. 11.

3. J. Bouveresse, *op. cit., passim.*

4. De façon sous-jacente, on fait ainsi du Mal un absolu et de Satan, en tant que diable unique, le contrepôle coéternel de Dieu. Tout le vécu gnostique contredit ce dualisme radical. Il va sans dire que Lucifer et Satan ne sont rien d'autre, ici, que les deux principes d'*activation* antagonistes à l'œuvre dans toute manifestation.

5. Voir ci-avant, p. 133.

6. Dans la *SA, op. cit.,* pp. 358-359, j'ai employé, à la place de ce mot, celui de « mystiques » qui me paraît aujourd'hui impropre et qu'il vaut mieux, me semble-t-il, réserver pour son couplage avec la gnose.

7. C'est à dessein que j'emploie ici le verbe *sublimiser* et non celui de *sublimer.* J'eusse aussi bien pu utiliser l'expression « mystifier » l'esprit.

Préface de Ch. Hirsch 9
Avertissement 25

Introduction 27
I. Sciences et Gnose — « Structure absolue » et présent vivant 33
II. Philosophies, religions et Gnose — Errances et déshérences 99
III. Gnose, symbolisme et mythologies — Multiplicité et unité 145
IV. Gnose et Heuristique — La nouvelle logique 191
V. Gnose, histoire et prophétisme — Éternel retour ou présent éternel 251
VI. Gnose et éthique — La loi au-dessus des lois 279